الدكتور علي الوردي

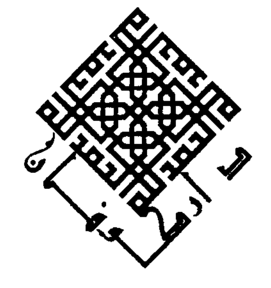
مَنطق إبن خلَدُون



الدكتور علي الوردي

منطق ابن خلدون

في ضوء حضارته وشخصيته



☆ **منطق ابن خلدون**

☆ د. علي الوردي

☆ الطبعة الثانية 1994

☆ دار كوفان لندن

دار كوفان للنشر
توزيع دارالكنوز الادبية
ص. ب. ١١/٦٢٢٧
بيروت - لبنان

Second Published in the United Kingdom in 1994

P.O.Box 2320 Kensington
London W8 7ZE U.K.

P.O. Box 5182 / 13 Hamra
Beirut / Lebanon

ISBN 1 - 1- 898124 - 06 -3

الطبعة الثانية ١٩٩٤

الفهرست

القسم الأول

القسم الثاني

الخاتمة

الفهارس

مقدمة

لا حاجة بنا إلى تعريف ابن خلدون. فهو أشهر من أن يعرّف. إنه يعدّ من أعظم المفكرين في العالم. وقد جاءت شهرته من كونه أول من درس المجتمع البشري بطريقة واقعية حيث خرج بها عن الطريقة الوعظية التي كانت مسيطرة على الأذهان طيلة القرون القديمة والوسطى.

وقد كثرت الدراسات حول ابن خلدون في الآونة الأخيرة، وظهرت كتب ومقالات عديدة عنه في البلاد العربية والأجنبية. ومما يلفت النظر بصفة خاصة أن بعض الباحثين العرب أولعوا بعقد المقارنات بين ابن خلدون وبين رواد علم الاجتماع في العصر الحديث من امثال مكيافلي وفيكو ومونتسكيو وهيجل وماركس وكونت وسبنسر ودركهايم وتارد. وكان قصدهم من ذلك في الغالب أن يظهروا ما كان لابن خلدون من فضل وأسبقية على أولئك الرواد في تأسيس علم الاجتماع.

وإني إذ اقدم اليوم بحثي حول ابن خلدون لا أريد أن أسير به على نفس المنهج الذي سار عليه هؤلاء الباحثون. الواقع إني لا أستطيع أن أضيف على ما جاءوا به في هذا الشأن شيئاً جديداً. إن بحثي سيدور حول ناحيتين من نظرية ابن خلدون. الأولى دراسة المنطق الذي جرى عليه تفكير ابن خلدون عند إنشاء نظريته، والثانية دراسة العوامل الفكرية واللا فكرية التي ساعدته على إنشائها.ولهذا جعلت الكتاب على قسمين، حيث خصصت كل قسم منهما لإحدى تينك الناحيتين.

بداية الاهتمام:

مما يجدر ذكره قبل بداية البحث هو أن اهتمامي بدراسة ابن خلدون ليس جديداً، بل هو يمتدّ إلى ما يناهز الخمسة عشر عاماً. وقد جعلت لابن خلدون القسط الأوفى في الرسالة التي نلت بها شهادة الدكتوراة من جامعة تكساس عام 1950 . ولم يقف اهتمامي به عند حد تقديم الرسالة وقبولها من قبل الجامعة، إنما بقيت مولعاً به أحرص على اقتناء كل ما يظهر حوله من كتب ومقالات، وأحاول جمع المعلومات عنه من بطون المؤلفات العربية القديمة ما استطعت إلى ذلك سبيلا.

وكان من نتائج هذا الاهتمام المتواصل بدراسة ابن خلدون أني اكتشفت فيه ناحية كنت غافلاً عنها عند كتابة الرسالة، هي الناحية المنطقية. وقد أخذت أسأل نفسي من جراء ذلك: أكان ابن خلدون يجري في تفكيره على منهج المنطق الأرسطي الذي كان فلاسفة الإسلام يجرون عليه، أم انه ابتكر لنفسه منطقاً جديداً خاصاً به.

ومما يلفت نظري من هذه الناحية ظهور كتاب عن ابن خلدون في اللغة الإنكليزية عام 1957 نشرته إحدى شركات النشر المعروفة في انكلترا. والكتاب لباحث عراقي هو الدكتور محسن مهدي، وهو يتضمن الرسالة التي قدمها المؤلف لنيل شهادة الدكتوراه من جامعة شيكاغو [1]. ويمتاز هذا الكتاب بأنه أول بحث من نوعه يدرس الناحية الفلسفية والمنطقية في نظرية ابن خلدون. يقول الأستاذ تياي: إن الباحثين عند تحليلهم لنظرية ابن خلدون لم يشيروا إلا إلى الناحية الاجتماعية منها، أما الناحية الفلسفية المحضة من نظريته فهم اهملوها إهمالاً، اللهم إلا إنا استثنينا من ذلك الدراسة القيمة التي ألفها السيد محسن مهدي حول فلسفة التاريخ عند ابن خلدون[2].

وإني مع تقديري لهذا الكتاب وموافقتي على الكثير من الآراء التي وردت فيه، أخالفه في رأي واحد منها. ففي رأي الدكتور مهدي أن ابن خلدون جرى في نظريته الاجتماعية على نفس المبادىء المنطقية التي جرى عليها أفلاطون وأرسطو ومن تابعهما من فلاسفة الإسلام. يقول الدكتور: إن ابن خلدون لم يكن سوى تلميذ مخلص للفلاسفة القدامى، لا سيما ابن رشد، وإنه بنى علمه الجديد على نفس

الأسس التي بنى أولئك عليها تفكيرهم الفلسفي، حيث لم يجد حاجة إلى تغيير تلك الأسس او التشكيك في صحتها[3]. وينتهي الدكتور مهدي من ذلك إلى القول: يبدو ان ابن خلدون كان المفكر الوحيد الذي حاول ان يبني علماً للمجتمع مستمداً من أصول الفلسفة القديمة وقائماً على نفس مبادئها[4].

يعترف الدكتور مهدي بأن ابن خلدون يشبه في آرائه كثيراً من المفكرين الحديثين، ولكنه يعود فيقول بأن من الخطأ الفادح ان نستنتج من هذا ان الأساس الفلسفي لعلم الاجتماع الخلدوني هو نفسه الأساس الذي يقوم عليه علم الاجتماع الحديث[5].

رأيي في المنطق الخلدوني:

إني اخالف الدكتور مهدي من هذه الناحية مخالفة غير قليلة. ففي رأيي ان ابن خلدون كان ثائراً على الفلسفة القديمة بوجه عام، وعلى المنطق الأرسطي بوجه خاص. وهذا ما سوف يراه القارىء في الفصول القادمة على شيء من التفصيل.

لا انكر ان ابن خلدون استعمل في مقدمته كثيراً من المصطلحات الفلسفية والأقيسة المنطقية التي كان الفلاسفة القدامى يستعملونها. ولكن ذلك لا يعني انه كان يتبع الأسس والمبادىء الفلسفية القديمة في دراسته الاجتماعية. لقد اعترف ابن خلدون غير مرة، كما سنرى، بان المنطق القديم له فائدة للمفكر، إذ هو يجعله بارعاً في ترتيب الأدلة والحجج، ولكن ابن خلدون يعود فيقول بأن المنطق القديم لا يطابق الحياة الواقعية، وان الواجب يقضي على من يريد فهم الحياة الواقعية ان ينظر فيها حسب منطق آخر.

اكاد اعتقد أن ابن خلدون لو كان سائراً على نفس المنهج المنطقي الذي صار عليه الفلاسفة قبله لما استطاع ان ينتج لنا علما جديداً. إن الإبداع العظيم الذي جاء به ابن خلدون نشأ، فيما اظن، عن كون هذا الرجل قد استطاع ان يتحرر من المنطق القديم وان يتخذ لنفسه منطقاً جديداً.

إن المنطق القديم اصبح في القرون الوسطى عبارة عن قوالب فكرية جامدة، ما إن يستغرق المفكر فيها حتى يمسي وكانه يدور في حلقة مفرغة لا يستطيع أن

يتخلص منها. شهدنا الفارابي وابن طفيل وابن رشد وامثالهم من اتباع المنطق القديم، وهم يتحدثون في القضايا الاجتماعية، فلم نجد فيهم إلا تكراراً لآراء الإغريق القدامى في الغالب. وربما راينا فيهم بعض التجديد والتحوير لتلك الآراء، إنما هي مع ذلك لم يستطيعوا أن يخرجوا كثيراً من الحصار الذي ضربه عليهم المنطق القديم.

اما ابن خلدون فقد خرق ذلك الحصار وتمردّ عليه. ومن هنا وجدناه ياتي بتلك الطفرة الكبرى في دراسته الاجتماعية. ولعلني لا اغالي إذا قلت بوجه عام: إن المفكر كلما كان اكثر تحرراً من قيود المنطق القديم كان اكثر إبداعاً في تفكيره، والواقع ان العلوم الحديثة كلها، الطبيعية منها والاجتماعية، لم تستطع أن تنمو هذا النمو العجيب إلا بعد أن بدا فرنسيس بيكون بثورته المعروفة على المنطق الأرسطي والتراث الفلسفي القديم.

شكر:

وعلى اي حال فإني أود في هذه المناسبة ان اشكر معهد الدراسات العربية العالية على دعوتها إياي لإلقاء المحاضرات في موضوع ابن خلدون، فإن هذه الدعوة كانت الحافز المباشر لتاليف هذا الكتاب. فلقد كانت فكرة الكتاب موجودة تخالج ذهني منذ مدة وكنت اتكاسل عن وضعها في شكل منسق مكتوب، ثم جاءتني الدعوة اخيراً تعين لي موعداً لإلقاء المحاضرات، وتعدّ الأمر لطبع المحاضرات ونشرها بشكل كتاب. فاصبحت عندئذ مضطراً إلى ان انكب على تهيئة الكتاب، وان اواصل الليل والنهار فيه. ولي ان اقول إذن إنه عمل انجز على عجل، ولا بد ان يظهر فيه كثير من الخطا والتهافت والتكرار. ولكني مع ذلك فرح به، ولو لم تضطرني دعوة المعهد إلى تاليفه لبقيت فكرته مبعثرة في القصاصات والأضابير، ولربما كان مصيره الإهمال والنسيان من جراء تقلبات الأيام...

ولست ادّعي ان الكتاب قد جاء بالقول الفصل في الموضوع الذي بحث فيه، إنما استطيع أن اقول بانه محاولة بدائية في موضوع جديد، وهو كاية محاولة بدائية اخرى لا بد أن يختلط فيه الخطا والصواب. وقد صدق من قال: بأن الخطا قد يكون طريق الصواب احياناً.

اعتـراض:

رب معترض هنا يقول: مالي اراك مشغولاً بابن خلدون او غيره من المفكرين القدماء، اليس في الأفكار العلمية الحديثة ما يغنيك عن ذلك؟ أن هذا قول طالما سمعته من افواه الكثيرين، وهو لا يخلو من حق، غير اني ارى ان البحث في الأفكار القديمة قد ينير لنا احياناً سبيل الحياة الجديدة، واقول هذا في شان افكار ابن خلدون بصفة خاصة. فالرجل كان يعيش في مرحلة فكرية تشبه من بعض الوجوه هذه المرحلة التي نعيش فيها نحن العرب الآن. إن كثيراً من المتعلمين بيننا لا يزالون ينظرون في امور الحياة بمثل النظرة التي كان ينظر بها الفلاسفة القدامى، من حيث يشعرون أو لا يشعرون، إذ هم يهملون ما في الحياة من واقع صارخ، ويحلّقون في سماء المنطق التجريدي والأفكار الطوبائية، غير عالمين بما حدث في العصر الحديث من ثورة على ذلك المنطق وانتقاد له.

وهنا تظهر اهمية ابن خلدون لنا في هذه المرحلة الفكرية التي نعيش فيها. فلقد انتقد هذا الرجل مبادىء المنطق القديم من حيث تطبيقه على ظواهر الحياة الاجتماعية. والغريب انه فعل ذلك في القرن الرابع عشر الميلادي، بينما نجد الكثيرين من متعلمينا الذين يعيشون في القرن العشرين لا يزالون يفكرون حسب ذلك المنطق ويتعصّبون له.

مشكلة هؤلاء المتعلمين انهم قد يطّلعون على احدث الآراء العلمية التي جاء بها العصر الحديث. وهم قد يحفظونها ويتحذلقون بها في المجالس والحفلات، ولكنهم لا يدرون انها قائمة على منطق غير منطقهم القديم. مثلهم في ذلك كمثل من يبني ناطحة سحاب على نفس الأساس الذي بنيت عليه من قبل دار عتيقة ذات طابقين.

إن هؤلاء قد يصيبون مجتمعهم بالضرر القادح، ولو كانوا ساكتين لهان الأمر، ولكنهم من الذين يحسنون الكلام والجدل، هم يملأون المجالس بجدلهم واصواتهم العالية. فإذا تحدّثت إليهم بنظرية علمية حديثة اسرعوا الى المجادلة فيها دون إطلاع كاف عليها وعلى ما جرى حولها بين العلماء من نقاش. ربما عمدوا الى تكذيبها والسخرية منها اعتماداً على ما لديهم من اقيسة منطقية قديمة يصولون بها كما يصول المحارب بسيفه البتار. وانت مضطر ان تسكت إزاءهم، فالجدال معهم لا

يقف عند حد. وهم لا بد أن يغلبوك في نهاية المطاف، لما لهم من مقدرة على الجدل الرنان. وحين تدفعك الظروف الى مجادلتهم احياناً فإنك مضطر ان لا تكتفي بمناقشة النظرية التي يدور حولها الجدل بل يجب ان ترجع معهم الى المبادىء المنطقية الأولى التي تقوم عليها النظرية، وهذا أمر من العسير عليك ان تفلح فيه معهم.

وليس ينتهي الضرر منهم عند هذا. فهم قد يتسلمون بأيديهم زمام الأمور احياناً ويتولون المناصب العالية في الدولة او المجتمع، وهم إذن ينظرون في امور الناس في ضوء منطقهم القديم، ويسيرون فيها حسبما يملي عليهم ذلك المنطق لا يقبلون فيه اعتراضاً او نصيحة. إن المجتمع كما قال ابن خلدون يراد له منطق آخر غير المنطق القديم، لكنهم لا يفهمون هذا ولا يعترفون به، وكثيراً ما يؤدى بهم تفكيرهم الى الإخلال بمصلحة المجتمع والى عرقلة سبيله.

الحقيقة المتغيرة:

إن المجتمع عبارة عن منظومة متفاعلة من العلاقات والمصالح، وهو في صيرورة دائبة وتغير مستمر. وهو إذن لا ينطبق عليه ما يؤمن به المنطق القديم من حقيقة مطلقة لا تتغير. يقول الأستاذ شيلر في وصف ذلك المنطق: إن الحقيقة في ضوء هذا المنطق واحدة، والآراء إذن يجب أن تكون فيها متفقة. فأنت إما ان تكون مع تلك الحقيقة او ضدها. فإذا كنت ضدها فأنت هالك. اما إذا كنت مع الحقيقة فليس لأحد ان يجرا على مناقضتك او الاعتراض عليك. إنك محق إذا غضبت على اولئك الذين يجادلونك في الحقيقة. الحقيقة حقيقتك، او هي بالأحرى انت إذا جرّدت نفسك من مشاعرك البشرية(6).

إن هذا هو الذي جعل اصحاب المنطق القديم لا يرضون عن رأي غير رايهم، ويغضبون من الاعتراض عليهم، فالحقيقة قد تمثلت في اذهانهم كاملة، وهي إذن ملكهم لا يجوز ان ينازعهم فيها احد. إنهم لا يعترفون بأن لغيرهم الحق في امتلاك الحقيقة مثلهم. إنهم يتصورون ان الحقيقة ما دامت مطلقة فلا بد ان تكون في جانب واحد، هو جانبهم طبعاً، اما غيرهم فلا بد ان يكون مبطلاً كل البطلان.

يذهب بعض علماء الاجتماع الى القول بأن المنطق القديم إنما كان على هذا

النمط من التفكير لأنه نشأ في بادىء أمره على يد فلاسفة الإغريق وطبع بطابعهم، فهؤلاء الفلاسفة كانوا في الغالب من طبقة الأسياد أصحاب العبيد. ويصدق هذا بوجه خاص على افلاطون وعلى تلميذه أرسطو الذي تم على يده وضع المنطق. فكانوا إذن أناساً لا يفهمون وقائع الدنيا كما يفهمها العبيد والعمال وأصحاب المهن المختلفة. إنهم لم يعانوا من مشاكل الحياة ما يجعلهم يفكرون فيها تفكيراً واقعياً. فهم إذا احتاجوا الى شيء أمروا عبيدهم بصنعه أو إحضاره، فلا يعرفون ماذا عانى العبيد في ذلك وكيف عملوا. انهم يجدون الشيء في النهاية كاملاً بين أيديهم، وربما غضبوا إذا رأوه على غير الصورة الكاملة التي تصوّروها. وهذا مما جعل تفكيرهم محصوراً في الأمور كما هي في نهايتها الثابتة. ومن هنا رأينا الحقيقة عندهم لها كيانها القائم بذاته، فهي منفصلة عن شبكة الحياة ومن الممكن حصر النظر فيها دون اهتمام بما حولها من علاقات وعوامل مترابطة.

لقد كان فلاسفة الإغريق يعيشون في معزل عن الحياة، يحيط بهم تلاميذهم يحاورونهم في الحقائق المطلقة. اما حقائق الحياة الواقعية فكانوا يستنكفون عن النظر فيها إذ هي في رايهم تحط من منزلتهم العالية. إنها من شأن العبيد والعمال الكادحين. اما الفلاسفة فيجب أن يرتفعوا بتفكيرهم عن مستوى تلك الطبقة "المحتقرة" .

نحن لا ننكر اهمية هؤلاء الفلاسفة في تاريخ الفكر البشري. فهم في الواقع أول من خرج بالفكر البشري من مرحلته الخرافية السحرية الى المرحلة المنطقية المنظمة. ولكن تنظيمهم للفكر كان طوبانياً اكثر مما كان واقعياً. فهم قد افادوا الفكر من ناحية وأضرّوا به من ناحية أخرى.

ظهور السفسطة:

لقد ظهر تجاه هؤلاء الفلاسفة مفكرون آخرون كانوا اقرب الى منطق الحياة الواقعية منهم، وهم الذين اشتهروا في تاريخ الفلسفة باسم السفسطائيين، فكان من رايهم ان ليس في الدنيا حقائق مطلقة، إنما هي حقائق نسبية، فما يراه بعض الناس حقاً قد يراه البعض الآخر باطلاً، والإنسان إذن هو مقياس الحقيقة في نظرهم. لقد كان المتوقع ان يتطور الفكر الاجتماعي على يد هؤلاء الى غير ما تطور إليه على يد الفلاسفة، ولكنهم مع الأسف اخفقوا في معركتهم، وانتصر الفلاسفة

عليهم انتصاراً ساحقاً حتى اصبح اسم السفسطة في النهاية لقباً يراد به الذم ويقصد به المغالطة والتفكير الملتوي.

يبدو أن الفلاسفة تمكنوا من هذا الانتصار الساحق على السفسطة لأنهم كانوا سادة من أصحاب النفوذ والمنزلة العالية في المجتمع، بينما كان السفسطائيون معلمين غرباء يحصلون على قوتهم عن طريق التعليم. وظل النصر في يد الفلسفة على توالي القرون التالية، إذ هي بقيت من اختصاص الأسياد من الناس في الأمم المختلفة، وكانها اصبحت ترفاً فكرياً لا يليق بغير الأسياد ان يشتغلوا به، فإذا أتيح لإنسان من سواد الناس أن يدرس الفلسفة فهو لا بد أن ينظر فيها بمنظار الأسياد، لا سيما وهو مضطر أن يعيش في كنفهم ويأكل من فضلات موائدهم[7].

إن هذا كان من الأسباب التي جعلت التفكير الاجتماعي الواقعي نادراً في تراث الفلسفة القديمة. فقد كانت الفلسفة القديمة مشغولة عنه بما وراء المجتمع والحياة من افكار مطلقة. وإذا تنازل أحد الفلاسفة فنظر في أمور المجتمع، أخذ ينحو في ذلك منحى طوبانياً وعظياً، اي أنه ينظر في "ما يجب أن يكون" لا في "ما هو كائن فعلاً"، كما فعل افلاطون في جمهوريته، أو الفارابي في مدينته الفاضلة.

طفرة ابن خلدون:

في ضوء ما أسلفنا نستطيع أن نتبين اهمية الطفرة التي قام بها ابن خلدون في تاريخ الفكر الاجتماعي. إنه قام بأول محاولة جدية للنزول بالفلسفة من عليائها وللدخول بها في معترك الحياة الواقعية.

يقول ابن خلدون عن الذين بحثوا في القضايا الاجتماعية قبله انهم كانوا يتبعون منهج الوعظ أو الخطابة، اي انهم كانوا يحاولون الإتيان بالأقوال المقنعة في استمالة الجمهور إلى راي او صدّهم عنه، أو في حملهم على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه[8]. اما هو فلم يؤلف مقدمته لهذا الغرض او ذاك، فليس همه أن يعظ الجمهور أو يدعوهم إلى اتباع الطريق القويم والأخلاق المحمودة، بل كان قصده فيها أن يبحث في طبيعة الحياة الاجتماعية لكي يكتشف القوانين التي تسيطر عليها سواء في ذلك اكانت تلك القوانين ذميمة أو حميدة[9].

لا يجوز أن نستهين بهذا القول الذي جاء به ابن خلدون، فلو أن احد المفكرين في

عصرنا جاء به لما وجدنا فيه كبير شأن، إذ هو من الأسس التي تقوم عليها العلوم الاجتماعية الحديثة، والمعروف عن هذه العلوم انها تبتعد عن التقييم الأخلاقي في ابحاثها الاجتماعية، إذ هي تدرس الواقع كما هو بغض النظر عن كونه محموداً أو غير محمود. أما زمان ابن خلدون، فقد كانت الأبحاث الاجتماعية تجري على الضد من ذلك.

كان المفكرون يعتقدون بأن الواجب يقضي عليهم أن ينصحوا المجتمع لكي يتخلص من واقعه السيء، لا أن يصفوا ذلك الواقع ويكتشفوا قوانينه. فالمجتمع في نظرهم مريض، ولا سبيل لعلاج مرضه إلا بتلقينه الأفكار الصالحة، فإذا عرف المجتمع تلك الأفكار سار عليها، وبهذا ينال السعادة والخير.

من رأي ابن خلدون أن المجتمع لا يمكن علاجه بهذه الطريقة. فالمواعظ المجردة لا تؤثر في الناس لأنهم يسيرون في حياتهم حسبما تقتضيه طبيعة المجتمع الذي يعيشون فيه. اما أولئك الذين تغرّهم تلك المواعظ ويندفعون في تحقيقها من غير ان ينظروا في طبيعة مجتمعهم، فهم في راي ابن خلدون يضرّون المجتمع اكثر مما ينفعونه، وكثيراً ما تؤدى اعمالهم إلى العبث والفوضى وسفك الدماء.

إننا قد لا نوافق على هذا الراي الذي جاء به ابن خلدون، ولكننا مع ذلك لا ننكر ما فيه من اهمية كبيرة من الناحية المنطقية. إنه ثورة على المنطق القديم، وما احرانا أن ندرس هذه الثورة في محاسنها ومساوئها، لكي نستنير بها في حياتنا الجديدة.

ابن خلدون ومكيافلي:

من الممكن مقارنة ابن خلدون من هذه الناحية بمكيافلي، المفكر الإيطالي المعروف الذي عاش بعد ابن خلدون بقرن واحد تقريباً. يقول الأستاذ ماكس لرنر: "إننا نشهد في كتابات مكيافلي ما يقرب أن يكون ثورة في التفكير السياسي، فقد كان الإنسانيون الذين الفوا كتباً حول الأمراء قبله إنما يكتبون حسب التقاليد المثالية والمدرسية التي كانت سائدة في القرون الوسطى، حيث كانت تسيطر عليهم الأفكار الكلامية والميتافيزيقية. اما مكيافلي فقد نبذ الأفكار الميتافيزيقية والكلامية والمثالية. وكان اتجاهه العام نحو الواقعية السياسية امراً غير مالوف في زمانه[10]".

وجد الباحثون كثيراً من أوجه الشبه بين آراء مكيافلي وآراء سلفه العربي في هذا الشأن. وهنا قد يرد سؤال: هل اطلع مكيافلي على مقدمة ابن خلدون واقتبس منها آراءه، أم أنه توصل إليها نتيجة دراساته الخاصة وخبرته الشخصية؟ يذهب الأستاذ جومبلاوتز والأستاذ محمد عبد الله عنان إلى القول بأن مكيافلي لم يطلع على المقدمة ولم يقتبس منها شيئاً. وفي هذا يقول جومبلاوتز: إن فضل السبق يرجع إلى ابن خلدون فيما يتعلق بالنصائح التي قدمها مكيافلي في كتاباته بعد قرن، دون أن يكون له سابق معرفة بابن خلدون[11].

مهما يكن الحال، فإن من المناسب هنا ان نقف قليلاً لنرى إلى أي حد كان التشابه بين آراء مكيافلي وآراء ابن خلدون، وهل وصل مكيافلي من حيث الإبداع وأصالة المنطق إلى القمة التي وصل إليها سلفه العربي.

أكاد أعتقد أن هناك فرقاً كبيراً بين الرجلين من هذه الناحية. ولكي ندرك هذا الفرق يجب علينا أن نعرف أن مكيافلي اراد بكتاباته في الغالب أن يقدم مجموعة من النصائح العملية للأمير بغية الانتفاع بها في سياسة رعاياه. إنه بعبارة اخرى لم يقصد ان يؤسس علماً في الاجتماع له اصوله وقواعده كما فعل ابن خلدون.

يمكن تشبيه مكيافلي في هذا بالرجل الذي يجتمع مع صديق له ينصحه كيف يفهم طبائع الناس وكيف يستفيد من ذلك في معاملته لهم وفي تمشيته مصالحه فيهم. والواقع اننا نجد مثل هذه النصائح العملية مألوفة لدى الناس منذ قديم الزمان. ويصح القول ان كل إنسان له مقدرة على الإدلاء بمثل هذه النصائح قليلاً او كثيراً. وكلما كان الإنسان اكثر ذكاءاً واوسع خبرة واختلاطاً بالناس كانت نصائحه أقرب إلى فهم الواقع الاجتماعي واكثر تبصراً به.

ولكن المشكلة ان الإنسان مضطر ان يحصر مثل تلك النصائح العملية في نطاق الأحاديث الخاصة فلا يدلى بها إلا لمن يثق به من صديق او قريب. إنه لا يستطيع ان يعلنها على الناس جهراً على شكل خطبة او كتاب. فذلك امر متعذر عليه لسيطرة الأفكار الوعظية على عالم التأليف والخطابة.

يجوز أن نقول ان كل إنسان هو مفكر اجتماعي على وجه من الوجوه. فهو ما دام يعيش في المجتمع، فلا بد ان يتعرف إلى شيء من خصائص المجتمع وكيف

يسلك الأفراد فيه. وقد تتجمع الخبرة الاجتماعية في الناس فتظهر على شكل امثال شائعة او حكم ماثورة او ابيات من الشعر او نوادر تحفظها بطون الكتب متفرقة دون ان يكون فيها ارتباط عام او منطق واضح.

والغريب في بعض المفكرين انهم حين يتحدثون في خلوة مع من يثقون به، قد يبدون من الخبرة الاجتماعية الشيء الكثير. وهم لا يترددون في حياتهم اليومية أن يسلكوا كما تقتضيه تلك الخبرة. إنما هم لا يكادون يبداون بتحبير الكتب او يتبواون منصة الخطابة حتى ينقلبوا إلى مفكرين طوبائيين يتمشدقون بالأفكار العالية التي لا صلة لها بواقع الحياة الاجتماعية.

لقد كان مكيافلي ثائراً على هذا الازدواج في التفكير، كما ثار عليه ابن خلدون من قبل. ونحن إذ نقدّر ثورة مكيافلي هذه لا نستطيع ان نقول إنه وصل بها إلى مرتبة ابن خلدون، إنهما يتشابهان في كونهما استمدا مادة كتاباتهما من الخبرة الاجتماعية في الغالب. ولكنهما يختلفان من ناحية اخرى، فابن خلدون لم يقدم خبرته الاجتماعية على شكل نصائح عملية كما فعل مكيافلي، بل هو قدّمها بعد ان ربط اجزاءها المتفرقة برباط منطقي متكامل تقريباً وجعل منها فلسفة عامة تقوم على اساس جديد. ويصح ان نقول إذن إنه كان في ذلك خبيراً اجتماعياً وفيلسوفاً في آن واحد. اما مكيافلي فاقصى ما يمكن أن نصفه به هو انه كان خبيراً اجتماعياً فقط.

نظرة الناس إليهما:

مما يجدر ذكره ان الناس صاروا ينظرون إلى مكيافلي بغير النظرة التي نظروا بها إلى ابن خلدون. فقد غضب الناس على مكيافلي واقذعوا في ذم كتاباته. انهم وجدوا فيها ما لا يليق في شرعة الأخلاق والأديان. ولهذا اصبح اسم مكيافلي سبة في الأفواه يذكره الناس كلما ارادوا التحدث عن سياسة المكر والخداع. يقول لرنر: إن مكيافلي صار في اذهان الناس مرادفاً للشيطان نفسه[12].

اما ابن خلدون فلم يحصل من الناس على مثل هذه السمعة السيئة. جلّ ما فعل الناس تجاهه في القرون التالية انهم اهملوه ونسوه كما سياتي بيانه في فصل قادم. لعلني لا اغالي إذا قلت إن آراء ابن خلدون كانت اشد انحرافاً عن شرعة

الأخلاق والأديان من آراء زميله الإيطالي، ولكن الناس لم ينتبهوا إليها. فقد امتاز ابن خلدون باسلوبه الدبلوماسي الذي يغطي الآراء المنحرفة بغطاء برّاق. فهو يكثر من ذكر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية يدعم بها براهينه، ويكثر كذلك من ذكر العبارات الدينية ينهي بها اقواله من قبيل "الله أعلم" و"هو الهادي للصواب" و"عليه التوفيق" وما أشبه، وظن الناس انه كغيره من الفقهاء والمؤرخين سائر على سنة الله ورسوله، ولو انهم ادركوا مقاصده الحقيقية بوضوح لربما شنّوا عليه حملة شعواء لم يعهد مكيافلي لها مثيلاً.

هوامش المقدمة:

(1) Mahsin Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History, George Allen & Unwin,(London 1957).

(2) مجلة الفكر التونسية، (مارس 1961)، ص 83 .

(3) Mahdi، Op. cit. p..8

(4) Ibid، p. 286.

(5) Ibid، P. 293.

(6) F.C.S. Shillerr, Formal Logic, (London. 1930), P. 398-399.

(7) راجع في ذلك كتاب "مهزلة العقل البشري" لكاتب هذه السطور.

(8) مقدمة ابن خلدون (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 266 .

(9) المصدر السابق، 128 - 129 .

(10) Max Lerner, Introduction, in Machiavelli, The Prince, (Modern Library), P. XXXI.

(11) مجلة الرسالة، العدد العشرون من السنة الأولى، (1933/11/1)، القاهرة، ص 20 .

(12) Max Lerner, Op.cit, P.XXXIX.

القسم الأول

الفصل الأول

خصائص المنطق القديم[1]

لكي نفهم موقف ابن خلدون من المنطق القديم، يجب ان نعرف شيئاً عن طبيعة هذا المنطق وخصائصه. ومما يجدر نكره ان هذا المنطق كان في بداية امره خطوة تقدمية كبرى في تاريخ الفكر البشري، إذ كان اول محاولة لتنظيم الفكر ووضع القواعد له. والواقع ان ارسطوطاليس الذي يعزى إليه فضل وضع المنطق كان من اصحاب العقول الجبارة التي يندر ظهورها في التاريخ.

ولكن المشكلة في منطق ارسطو هي كمشكلة اي نظام فكري او اجتماعي عظيم، حيث يبدأ نشيطاً صالحاً ثم ينحدر شيئاً فشيئاً نحو الجمود والفساد. إنه بعبارة اخرى إنقلب إلى مجموعة قيود تقيد التفكير بعد ما كان في اول امره ثورة وانطلاقاً.

اخذ المفكرون في العصور الوسطى ينظرون إلى منطق ارسطو نظرة إعجاب او تقديس، مما حدا بهم إلى اعتبار القالب الذي صبه فيه ارسطو قالباً نهائياً لا يجوز تغييره او التشكيك في صحته.

سنحاول فيما يلي شرح صفتين رئيسيتين من الصفات التي تميز بها المنطق الأرسطي، وهما فيما اعتقد اشهر صفاته واكثرها مساساً بموضوع هذا الكتاب. الأولى منهما انه منطق صوري، والثانية انه منطق استنباطي.

صورية المنطق:

ميز ارسطو بين صورة الأشياء ومادتها. فالتمثال مثلاً له صورة وهي شكله الظاهري، وله مادة وهي التي يتكوّن منها التمثال من رخام او نحاس او ما اشبه. وكان ارسطو يطلق على المادة مصطلح "الهيولى" . ويجب ان نذكر ان الهيولى يختلف من بعض الوجوه عما نعبر عنه الآن بالمادة أو العنصر. إنه يعني عند ارسطو المادة الأساسية التي تتكون منها الأشياء في الكون والتي تظهر بمظاهر شتى حسب الصور التي تتخذها[2].

وحين نصف المنطق الأرسطي بانه صوري نقصد بذلك انه يهتم بصورة الشيء ويهمل مادته. واوضح تطبيق لهذا المنطق جاء في الهندسة حيث يهتم المهندسون بالشكل التي تظهر فيه الأشياء كالهرم، والمخروط، والاسطوانة، او كالمثلث والدائرة والمستطيل. ولا يبالون بالمادة التي تتكون منها هذه الأشكال. ولما راى المناطقة نجاح منطقهم في ميدان الهندسة او غيرها من العلوم الرياضية ظنوا انهم سينجحون كذلك في جميع الميادين الفكرية، ولهذا وجدنا بحوثهم الميتافيزيقية والأخلاقية والاجتماعية والنفسية وغيرها، مطبوعة كلها بطابع المنطق الصوري. فهم إذا بحثوا في العدل مثلاً تصوّروه كما يتصورون الهرم او المثلث شيئاً قائماً بذاته له صفات ثابتة، وهم ياخذون بالبحث فيه والمناقشة حوله، كما هو في صورته المجردة، دون ان ينظروا في محتواه الاجتماعي اي مادته التي تتالف من الوقائع الجزئية والتي تتغير بتغير الظروف المحيطة بها.

الحق ان ارسطو عندما وضع المنطق لم يكن قاصداً هذا. فقد كان يؤكد في بحوثه على اهمية البحث في مادة الفكر علاوة على صورته. فالمادة والصورة في رايه لا ينفصلان، فليس هناك مادة من غير صورة أو صورة من غير مادة. ولكن المناطقة الذين جاءوا بعد ارسطو، لا سيما في القرون الوسطى، اهملوا سنة معلمهم الأول، كما هو الحال في الاتباع المتاخرين في كل زمان ومكان، فاخذوا يحصرون تفكيرهم المنطقي في صورة الأشياء فقط، وبهذا صاروا يحلّقون في عالم التجريد الفكري الذي هو بعيد كل البعد عن مجريات الحياة الواقعية[3].

صار المفكرون بتاثير المنطق الصوري يستصغرون شان الوقائع الجزئية المحسوسة، ويعدّونها من الأمور التي لا تؤدي إلى علم يقيني صحيح. فالعلم

الصحيح في رأيهم هو الذي ينتج عن النظر في الأمور الكلية العامة، إذ هي أمور ثابتة لا تتغير، وهي إذن حقيقية بعكس الوقائع المحسوسة المتغيرة التي تخلو من الحقيقة بمقدار ما يكون فيها من قابلية للتغير. وقد تطرف المفكرون في هذا النمط من التفكير إلى درجة كانوا فيها كأنهم يعيشون في البرج العاجي، أي أنهم أخذوا يحلّقون بتفكيرهم في السماء ويتركون الأرض التي يعيشون فيها.

من طريف ما يذكر في هذا الصدد أن جماعة من المفكرين الأوربيين في القرون الوسطى كانوا جالسين يوماً يتناقشون حول أسنان الحصان، وقد ذهب الجدل بهم كل مذهب. والغريب ان الحصان كان موجوداً بالقرب منهم وانهم كانوا قادرين على الذهاب إليه وفحص اسنانه. ولكنهم لم يفعلوا ذلك اعتقاداً منهم أنه عمل غير لائق بالمفكرين من امثالهم، وهم كانوا واثقين انهم يستطيعون التوصل إلى حقيقة أسنان الحصان عن طريق الفكر المجرد والجدل المنطقي وحده.

ومما يجدر ذكره ان غالبية المفكرين المسلمين في عصورهم المتأخرة كانوا يجرون في تفكيرهم على هذا المنوال. إنهم كما وصفهم ابن خلدون، يبحثون في "صور قد تجردت من "مواردها" [4]، فهم حين يتعرضون لبحث القضايا التي كانت تهزّ المجتمع الإسلامي هزاً كقضية الخلافة مثلاً نجدهم يناقشونها وكانهم يعيشون في عالم آخر.

أمثلة واقعية:

لتوضيح ذلك ناتي بمثل بسيط من الماوردي صاحب كتاب "الأحكام السلطانية". فهو يبحث في فصل من فصول كتابه عن الخلافة تعقد لرجلين في بلدين مختلفين. وهذا امر وقع فعلاً في التاريخ الإسلامي يوم تنازع الخلفاء الفاطميون في القاهرة مع الخلفاء العباسيين في بغداد، وكانت له نتائج سياسية واجتماعية وثقافية متنوعة. ولكن الماوردي لا يهتم بما حدث فعلاً. إنما هو يستعرض آراء الفقهاء في الموضوع من الناحية الشكلية البحتة. فمن الفقهاء من قال إن الإمامة تعقد للرجل الذي سبق منافسه باخذ البيعة من الناس، ومثل الإمامة في ذلك كمثل ان يتزوج رجلان إمرأة واحدة فالنكاح يتم لأسبقها عقداً. ومن الفقهاء من قال بان النزاع بين الرجلين يجب ان يحسم عن طريق القرعة منعاً للتخاصم فايهما فاز بالقرعة كان بالإمامة أحق. ومن الفقهاء من قال بان الواجب يقضي على

كل من الرجلين المتنافسين أن يتنازل عن الإمامة ويسلّمها إلى صاحبه طلباً للسلامة وحسما للفتنة ليختار أهل العقد احدهما أو غيرهما. ومن الفقهاء من قال غير ذلك من الآراء(5).

إن هؤلاء الفقهاء، والماوردي معهم، ينسون النزاع الشديد القائم في الإسلام من أجل الخلافة وكيف يريد كل من المتنافسين عليها القضاء على صاحبه قضاءاً مبرماً لكي يتم له الأمر وحده. إن هذه في نظرهم من الأمور الجزئية المتغيرة التي لا تليق بأن يبحثها الفقه. وهم لذلك اخذوا يتناقشون ويتجادلون في الخلافة من حيث صورتها المجردة كما يتخيلونها في أذهانهم. إنهم بعبارة أخرى يبحثون فيما يجب أن يكون عليه أمر الخلافة لا فيما هو كائن فعلاً. وبذا وجدناهم يعيشون بافكارهم عن الخلافة في عالم، بينما كانت الخلافة تجري في عالم آخر. إنهم لم يقفوا لحظة ليسالوا انفسهم: كيف يمكن أن تجري القرعة مثلاً بين الخليفة العباسي والخليفة الفاطمي، ومن منهما يرضى بالقرعة او يسلم لصاحبه بها، وما هو موقف القواد والوزراء والحاشية الذين يحيطون بكل منهما، وكيف يرضى هؤلاء أن تذهب الخلافة إلى عدوهم الأكبر، وهل يمكن لإنسان مهما كان أن يتنازل لغيره عن المنصب العظيم او المال الوفير إلا ان يكون مجنوناً او ملاكاً من ملائكة الله الصالحين.

الواقع ان اصحاب المنطق الصوري من الفقهاء والمفكرين كانوا يجرون في الغالب على هذا النمط من التفكير في مختلف شؤون الحياة، ولا يزال الكثيرون يجرون عليه حتى يومنا هذا. خذ مثلاً راي الفقهاء في البنوك. فهم ينسون انها قوام الحياة الاقتصادية في عصرنا حيث يصعب ان تقوم حياة اقتصادية منظمة من غير بنوك تأخذ المال ممن لا يستطيعون استثماره وتعطيه إلى القادرين على استثماره بفائدة بسيطة، ولولاها لبقيت الأموال مدفونة تحت الأرض كما كان الحال فيها قديماً. إن الفقهاء يغضّون النظر عن هذا كله ويسرعون إلى الحكم بأن عمل البنوك حرام إذ هو من قبيل الربا الذي حرّمه الإسلام تحريماً قاطعاً. إنهم لا ينظرون في الربا من حيث محتواه الاجتماعي، إنما ينظرون إليه من حيث شكله او صورته المنطقية. فالربا عندهم كل عمل يقرض المال فيه بفائدة، لا فرق في ذلك بين عمل المرابي في الجاهلية وعمل البنوك في عصرنا. يكفيهم في حرمة العمل ان يكون بالصورة المنهّى عنها وليس المهم بعد ذلك ان يكون من الناحية العملية عملاً ضاراً او نافعاً.

والغريب اننا نجد في المجتمع الإسلامي كثيراً من المتدينين يتعاطون الربا فعلاً. إنما هم يقومون به على صورة بيع او رهان، اي انهم يجعلون صفقات الربا في صورة شرعية اعتقاداً منهم ان ذلك ينجيهم من مغبة الحرام، إنهم يحافظون على "صورة" الأمر الشرعي ولا يبالون ان يخالفوا محتواه او مادته. وكثيراً ما راينا منهم افراداً يظلمون الناس بصيغهم الشرعية مثلما كان المرابون في ايام الجاهلية يفعلون بالناس.

وهناك متزمتون آخرون يودعون اموالهم الوفيرة في البنوك دون ان ياخذوا عليها فائدة. يحدثنا الرواة عن بعض اغنياء المسلمين في الهند في الجيل الماضي ان البنوك البريطانية كانت تكسب من اموالهم ارباحاً هائلة دون ان يجنو هم منها اية فائدة. معنى هذا انهم كانوا ينفعون اعداءهم ويضرون انفسهم في سبيل ان يحافظوا على "شكلية" الأمر الشرعي.

استنباطية المنطق.

الصفة الثانية التي تميز بها المنطق الأرسطي انه ذو منهج استنباطي، ونقصد بذلك انه يبدا البحث بالاعتماد على كليات عقلية عامة، ثم يستنبط منها النتائج الجزئية الخاصة. وهو بذلك يختلف عن منهج العلوم الحديثة. فقد قامت هذه العلوم على اساس الانتقال من الجزئيات الى الكليات، وهو ما يسمى بالمنهج الاستقرائي، بينما المنطق الأرسطي استنباطي ينتقل من الكليات الى الجزئيات.

واهم طريقة يستخدمها المنطق في الاستنباط هي ما يسمى بالقياس (Syllogism). والقياس يتالف عادة من ثلاث اجزاء هي المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى والنتيجة. ولتوضيح ذلك ناتي بالمثال الشائع الذي يكثر وروده في كتب المناطقة. وهو كما يلي:

(1) كل إنسان فان... ... ... (مقدمة كبرى).

(2) سقراط إنسان ... ... (مقدمة صغرى).

(3) إذن سقراط فان ... ... (نتيجة).

ولا يسعنا المجال هنا ان نتحدث عن القياس في جميع اشكاله وتعقيداته.

والراجع أنها كلها يمكن ردّها إلى هذه الصورة البسيطة التي رأيناها في المثال الآنف الذكر. وأهم جزء في القياس هو المقدمة الكبرى إذ هي الأساس الذي يقوم عليه القياس. والمشكلة في المنطق الأرسطي انه يعتمد في قياسه غالباً على مقدمات يعدّها بديهيات ثابتة الصدق ولا يجوز الشك فيها، وهي عنده ما تقتضيها الضرورة العقلية التي لا تحتاج إلى برهان،كمثل ان نقول "كل إنسان فان" او "ان الشمس تطلع صباحاً من المشرق" أو "أن الكل اكبر من الجزء" . اقول إن في هذا مشكلة لأن المقدمات المنطقية ليست كلها من هذا الطراز البديهي الذي لا يحتاج إلى برهان ولا يجوز فيه الشك.

اتضح لدى علماء الاجتماع ان ما نعدّه من البديهيات العقلية هو من الأمور النسبية، إذ هي خاضعة للمألوفات الاجتماعية والتطورات العلمية. فرب امر نعدّه اليوم بديهياً ثم يتبين لنا اخيراً انه مما يجوز الشك في صحته او ضروريته العقلية. خذ مثلاً ما كان الناس يعتقدون قديماً من كون الأرض مسطحة وانها ثابتة تدور الشمس حولها. وهي في الواقع كذلك في نظر من لا يعرف من امور الكون غير ما يلاحظه بعينه المجردة. ولا غرو ان تكون عنده تلك الآراء حول الأرض من الأمور البديهية التي لا يجوز الشك فيها. وبعدما تقدمت البحوث العلمية تبين ان تلك الآراء ليست بديهية، فقد حلت محلها "بديهيات" اخرى. وصارت البديهيات تتهاوى الواحدة بعد الأخرى تبعاً لتقدم العلم وتطور الحضارة.

لقد اصبح العلم الحديث يقوم على مبدا الاحتمال، بينما كان المنطق القديم يقوم على مبدا اليقين. وشتان بين المبداين. إن المنطق الأرسطي يعتمد على مسلمات يفترض فيها الصدق المطلق، وهو لذلك يعد النتائج المستنبطة منها بالقياس الصحيح لا بد ان تكون يقينية لا شك فيها. اما العلم الحديث فمن شانه انه يشكّك في كل شيء،وهو لذلك يستخرج نظرياته وقوانينه من استقراء الواقائع الجزئية، وهو يعود ليعلن أن صدق النظريات والقوانين التي استخرجها محدود بحدود الوقائع التي استخرجت منها. وربما ظهرت وقائع جديدة تجعل تلك النظريات والقوانين في حاجة إلى تبديل او تحوير، وقد حدث هذا كثيراً في الفترة الأخيرة من عصرنا.

مطية الأهواء:

مما يلفت النظر ان القياس المنطقي اصبح في القرون الوسطى مطية في سبيل الأهواء الخاصة والعقائد المذهبية. فكل من يريد أن يبرهن على صحة مذهب أو راي معين فليس عليه إلا أن يبحث عن مقدمة كبرى تصلح لاستنباط الراي او المذهب منها. وليس من العسير عليه أن يعثر على تلك المقدمة من اقوال الحكماء او الأمثال الشائعة او المأثورات الدينية او غيرها. وهو عند ذلك يعدّها بديهية لا يجوز الشك فيها ثم يشهرها في وجه خصومه سلاحاً قاطعاً. وخصومه بدورهم لا يعجزون عن ان يفعلوا مثل فعله...

ولهذا وجدنا اصحاب المذاهب المتنازعة يتحاربون بسلاح القياس المنطقي كما يتحاربون بسلاح السيف. معنى هذا ان القياس المنطقي أصبح كالسيف يمكن ان يستخدمه كل فريق في وجه خصمه. إنه طوع ايديهم في اي وقت يشاؤون، وقد يحدث أحياناً ان يغير المرء رايه او مذهبه لسبب من الأسباب، وإذا به يستخدم القياس المنطقي لتأييد رايه الجديد ناسياً انه كان يستعمله أيضاً لتاييد رايه القديم، وسبب ذلك ناتج عن كون المقدمات التي يستخدمها المناطقة في اقيستهم ميسورة المنال، ومن الممكن الحصول عليها من مختلف الأنواع ولتاييد اي راي مهما كان.

يتضح هذا في ما حدث بين الفرق الإسلامية من جدال عنيف. فكانت كل فرقة تعتمد في رايها على آيات قرآنية او احاديث نبوية حيث تجعلها مقدمات لأقيستها المنطقية. والفرق الأخرى تلجأ إلى آيات واحاديث اخرى. وبهذا تكون الحرب بينهما سجالا لا غالب فيها ولا مغلوب. خذ مثلاً الجدل الذي ثار في الإسلام حول مقتل الحسين بن علي. فقد ذهب قوم إلى القول بان الحسين كان مخطئاً في ثورته على يزيد، وان يزيداً كان محقاً في قتله. واستند هؤلاء في رايهم على الحديث النبوي القائل: "من أراد ان يفرق امر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان" (6). وجاء قوم آخرون يقولون على العكس من ذلك وهم يستندون في رايهم على حديث آخر هو: "سيد الشهداء عند الله عمي حمزة ورجل خرج على إمام جائر يأمره وينهاه فقتله" (7).

وحين درس الرايين حسب القياس المنطقي نجد كلاً منهما صحيحاً استناداً على صحة المقدمة التي استنبط منها. فالرأي الأول يمكن وضعه بهذه الصورة:

(1) من يفرّق الأمة يجب قتله ... ... (مقدمة كبرى).

(2) الحسين فرّق الأمة ... ... (مقدمة صغرى).

(3) إذن الحسين يجب قتله ... ... (نتيجة).

والرأي الثاني يمكن وضعه بهذه الصورة:

(1) من يخرج على إمام جائر ويُقتل فهو سيد الشهداء ... (مقدمة كبرى).

(2) الحسين خرج على إمام جائر وقُتل ... . (مقدمة صغرى).

(3) إذن الحسين سيد الشهداء ... ... (نتيجة).

قد يسأل سائل: كيف يمكن للنبيّ أن ينطق بمثل هذين الحديثين المتناقضين؟ الواقع اننا لا نستبعد ان ينطق النبي بهما في وقتين مختلفين حسب مقتضيات الظروف. إنه كأي مصلح بعيد النظر لا بد ان ينظر في امر أمته من نواح مختلفة. فهو قد ينصح أمته تارة بأن تكون كتلة واحدة غير متفرّقة إزاء أعدائها، وقد ينصحها تارة أخرى بان لا تخضع للإمام الجائر. وليس يخفى أن الخطر الناشيء من جور الحكام على الأمة قد لا يقل عن الخطر الآتي إليها من الغزو الخارجي. فكلاهما يجب تحذير الأمة من عواقبه الوخيمة.

الظاهر ان المناطقة القدماء كانوا لا يفهمون هذا ولا يستسيغونه. ولهذا وجدنا كل فرقة من الفرق المتنازعة تأخذ من الأحاديث النبوية الجانب الذي يلائم مقاصدها وينسجم مع النتيجة التي تريدها. فإذا رأت حديثاً مخالفاً لها اسرعت حالاً الى تكذيبه وتبيان الضعف في سنده.

مما يجدر ذكره أن الفيلسوف الإنكليزي فرنسيس بيكون فطن الى مثل هذا في تفكير اهل عصره. إنه يأتي بقصة رجل انكر تأثير النذور فسيق الى معبد وعرضت عليه عشرات من اللوحات التي علقها من انجاهم الله من الغرق استجابة لدعائهم ونذورهم، ثم سئل: ألا يعترف بعد هذه الأمثلة كلها بنفع النذور وفائدة الدعاء؟ فأجاب: ولكن اين لوحات أولئك الذين غرقوا في البحر على الرغم مما نذروا وما دعوا[8].؟ يريد بيكون بهذه القصة أن يقول إن لوحات الناجين من الغرق لا تصلح

دليلاً قاطعاً على نفع الدعاء والنذور، فهي تمثل جانباً واحداً من الحقيقة، وهناك الكثيرون من الناس الذين دعوا ونذروا ثم غرقوا فلم تعلق لوحاتهم في المعبد طبعاً. ولهذا فليس من الجائز أن ناخذ اللوحات المعلقة وحدها بعين الاعتبار، حيث نجعلها مقدمة لقياسنا المنطقي، ونهمل امر اللوحات التي لم تعلّق لغرق اصحابها.

يقول احمد امين وزكي نجيب محمود: "كانت الفلسفة طوال القرون الوسطى تقوم على أساس خطأ لا يمكن ان تؤدي إلى علم جديد، فقد اتخذت القياس المنطقي سبيلاً لتأييد المذاهب والآراء، والقياس المنطقي وسيلة عقيمة في كثير من وجوهه لأنك مضطر ان تسلم بمقدماته تسليماً لا يجوز فيه الشك، فمهما امعنت في البحث والاستنتاج فانت محصور في حدود المقدمات التي سلّمت بها بادىء بدء..." (9).

أمثلة أخرى:

مجمل القول ان القياس المنطقي كان سبباً مهماً من اسباب تأخر العلم في القرون الوسطى. وهو قد كان بوجه خاص من اهم العوامل المعرقلة لنمو علم الاجتماع. فالباحث الاجتماعي كان غير قادر ان يخرج إلى الناس يدرسهم كما هم عليه في الواقع. إنه مضطر أن يستنبط ويقيس لا ان يبحث ويستقرىء. ولهذا تضيع من بين يديه اللمحات الخلاقة التي تزخر بها وقائع المجتمع.

خذ مثلاً ما فعل الفارابي في مدينته الفاضلة. فهو يضع لصلاح المدينة وسعادتها شرطاً لازماً هو ان يكون لها رئيس كامل في صفاته المختلفة. من اين جاء الفارابي بهذا الشرط اللازم؟ إنه جاء به من مقدمة اختلقها اختلاقاً ثم قيد تفكيره بها فلا يستطيع أن يحيد عنها. إنه يقول: إن المدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح، ولما كان العضو الرئيسي في البدن هو القلب وبصلاحه تصلح بقية الأعضاء، فلا بد أن يكون في المدينة الفاضلة رئيس فاضل كذلك، وإلا فإن المدينة تسير في سبيل الهلاك(10).

إن النتيجة التي توصل إليها الفارابي وآمن بصحتها إيماناً قاطعاً، لا يمكن أن يكون لها اي وجه من الصحة ما لم تكن المقدمة صحيحة. وهنا تكمن المشكلة. فالمقدمة قائمة على اساس التشبيه بين المدينة والبدن. وكيف يمكن ان نتثبّت من

صحة هذا التشبيه. يبدو ان الفارابي يعتقد بأن هذا التشبيه أمر بديهي ومما تقتضيه الضرورة العقلية. ولعل الفارابي جلس في برجه العاجي يتامل فادى به تامله إلى اصطناع هذه "البديهية"، وهي في الحقيقة ليست سوى خيال قائم على اساس غير واقعي.

لنات بمثل آخر،وهو من فخر الدين الرازي الفقيه المعروف. فقد كتب هذا الرجل كتاباً في علم الفراسة قال فيه: "الفراسة عبارة عن الاستدلال بالأحوال الظاهرة على الأخلاق الباطنة. وتقرير هذا الكلام ان المزاج إما ان يكون هو النفس وإما ان يكون آلة النفس في افعالها. وعلى كلا التقديرين فالخَلَقْ الظاهر والخُلُق الباطن لا بد ان يكونا تابعين للمزاج، وإذا ثبت هذا كان الاستدلال بالخَلقْ الظاهر على الخُلُق الباطن جارياً مجرى الاستدلال بحصول احد المتلازمين على حصول الآخر. ولا شك انه نوع من الاعتبار صحيح[11]".

تظهر في هذا الكلام معالم الاستنباط القياسي ظهوراً واضحاً، وفيه يظهر الخطأ الذي يؤدي إليه هذا الاستنباط. ان الرازي يريد ان يبرهن على ان علم الفراسة قائم على اساس صحيح. وهذا العلم كما دلت الأبحاث الاجتماعية الحديثة هو من ابعد العلوم القديمة عن الصواب. فقد ثبت الآن ان ليس هناك اية علاقة مباشرة بين اخلاق الإنسان وبين ملامح وجهه او شكل بدنه. وقد كان الرازي وامثاله من علماء الفراسة القديمة يؤكدون على وجود مثل هذه العلاقة المباشرة.

يقول الرازي: إن راضة البهائم يستدلون بالصفات المحسوسة للخيل والبغال والحمير وسائر الحيوانات التي يريدون رياضتها على اخلاقها الحسنة والقبيحة، فإذا كان هذا المعنى ظاهر الحصول في حق البهائم والسباع والطيور فلأن يكون معتبراً في حق الناس اولى. والرازي يقول ايضاً: إن اصول هذا العلم مستندة إلى العلم الطبيعي وتفاريعه مقرّرة، وكان مثل الطب سواء بسواء، فكل طعن يذكر في هذا العلم فهو بعينه متوجّه في الطب...

لا ندري كيف اتيح للرازي ان يتثبت من صدق هذه المقدمات التي اوردها. فهو تارة يقول: إن المزاج إما ان يكون هو النفس او يكون آلة النفس في افعالها. وهو تارة اخرى يقول: إن علم الفراسة ما دام صحيحاً في عالم الحيوان فمن الأولى ان يكون كذلك في عالم الإنسان. وهو تارة اخرى يقول: إن علم الفراسة مستند على العلم

الطبيعي كالطب. ان هذه المقدمات على أي حال إن كانت تعد بديهية في نظر الرازي فهي لا يمكن أن تعد بديهية في نظر الباحثين الحديثين. إنها بالأحرى قد تعدّ في نظرهم سخيفة.

ولكي ندرك مدى الخطأ في آراء الرازي نورد فيما يلي بعض النتائج التي توصل إليها بأقيسته المنطقية. يقول الرازي:

- من كان لحيم الوجه فهو كسلان جاهل. هذا الدليل مأخوذ من الثيران.

- من كان صغير الوجه فهو ردىء خبيث ملق. هذا الدليل مأخوذ من القرود.

- من كان طويل الوجه فهو وقح، هذا الدليل مأخوذ من الكلب.

- من كان نحيف الوجه فهو مهتم بالأمور لأن كثرة الأفكار توجب اليبوسة.

- من كانت أصداغه منتفخة وأوداجه ممتلئة فهو غضوب لأن الإنسان في وقت الغضب هكذا يكون.

قبيح الوجه لا يكون حسن الخلق إلا نادراً لأن المزاج الموجب للخَلْق الظاهر والخُلُق الباطن واحد. فإذا كان ذلك المزاج كاملاً ظهر اثر الكمال في الظاهر والباطن معاً وإن كان ناقصاً ظهر اثره كذلك[12].

شخصية المناطقة:

ولم يقتصر تأثير القياس المنطقي على المجال العلمي فقط بل تعدى أثره إلى الناحية الشخصية في حياة أصحابه. فقد أصبح القياس لدى البعض منهم كأنه العوبة في أيديهم يوجّهونه حسبما تهوى نفوسهم أو تبتغيه مصالحهم المؤقتة. والمعروف عن بعض المناطقة انهم كانوا بارعين في توجيه اقيستهم المنطقية بحيث يستطيعون فيها ان ياتوا بالبراهين "القاطعة" لتاييد راي من الآراء وتأييد نقيضه في الوقت ذاته. والظاهر ان معلوماتهم الواسعة تساعدهم على الحصول على المقدمات التي يبتغونها من أي نوع كانت، فإذا عجزوا عن الحصول عليها من القرآن لجاوا إلى الحديث، وإذا اعجزهم ذلك لجاوا إلى اقوال الحكماء او الأمثال الدارجة او غيرها. اما إذا شعروا بالعجز في هذا المجال ايضاً، فهم لا يترددون أن يختلقوا

لأنفسهم مقدمات عقلية فيعتبرونها من البديهيات القاطعة التي اتفق على صحتها العقلاء. والويل لمن يتصدّى لهم بالنقد أو الاعتراض، إذ هم قادرون على مهاجمة المعترض بأقيستهم المنطقية فيخزونه أو يفحمونه.

يمكن القول بأن الجاحظ كان من هذا الطراز قليلاً أو كثيراً. فقد رأيناه يكتب في كثير من الأمور ويكتب فيما يناقضها أيضاً. فقد كتب رسالة في مدح النبيذ وأخرى في ذمه، وكتب رسالة في مدح الكتّاب وأخرى في ذمهم، وكتب رسالة في مدح الوزاقين وأخرى في ذمهم. وكان لا يبالي أن يفضّل علياً على غيره من الصحابة تارة، ويؤخّره عنهم تارة أخرى، وقد يحتجّ لبعض الطوائف الدينية على خصومها، ثم يعكس الآية بعد ذلك فيحتج لخصومها عليها.

من طريف ما يروى عنه في شأن ولعه بالأقيسة المنطقية أنه اجتمع ذات يوم مع ابن ماسويه الطبيب على مائدة أحد الوزراء فقدّمت الأطعمة، وكان فيها سمك ومضيرة. والمضيرة طعام يطبخ باللبن الحامض، وكان المعروف عند أطباء ذلك الزمان أن اكل المضيرة مع السمك مضرّ بالصحة. فنصح ابن ماسويه الجاحظ بأن لا يجمع بينهما في الأكل. فلم يسمع الجاحظ نصيحته، واخذ يجادله جدلاً منطقياً إذ قال: "أيها الشيخ، لا يخلو ان يكون السمك من طبع اللبن او مضاداً له، فإن كان احدهما ضد الآخر فهو دواء له، وإن كانا من طبع واحد فلنحسب انّا اكلنا من أحدهما إلى أن اكتفينا" . فقال له ماسويه: "والله مالي خبرة بالكلام، ولكن كل يا أبا عثمان، وانظر ما يكون في غد" . فأكل الجاحظ معانداً فاصيب بالفالج في ليلته، وقال: "هذه والله نتيجة القياس المحال!" (13).

إن هذه القصة قد تكون صحيحة أو غير صحيحة. إنما هي على أي حال غير مستبعدة لما نعرف عن الجاحظ من ولع بالقياس المنطقي. والقصة على فرض صحتها قد تكون مثالاً جيداً للخطا الذي يتورط فيه المناطقة بأقيستهم، فقد يكفي فيها أن تؤدي بهم إلى الفالج!

من الأخطاء التي يتورّط فيها المناطقة أحياناً كثيرة، من جراء اعتمادهم الكلي على القياس المنطقي، انهم يتسرعون في تكذيب كل خبر غريب غير مألوف لديهم. وقد شهدنا ذلك منهم مراراً في زماننا. من جملة ما انكره في هذا الصدد انه عندما ظهر المذياع لأول مرة في العراق، منذ ربع قرن تقريباً، رايت رجلاً يسخر منه

ويسخر من الناس الذين يصدقون به. كان يقول عن المذياع انه بضاعة تجارية اريد بها الغش والضحك على الذقون، وإلا فليس من المعقول ان يلتقط المذياع صوتاً منبعثاً من بلد بعيد، ولو كان المذياع صادقاً لاستطعنا ان نسمع به صوت الحاج محمد الساكن في قرية الدجيل. إن هذا الرجل لا يختلف في قياسه المنطقي عن الرازي أو الفارابي أو الجاحظ. فهو يأتي اولاً بمقدمة يقول فيها: إن سماع الصوت من بلد بعيد أمر غير معقول. ثم يأخذ باستنباط النتيجة المطلوبة منها. ولست أدري ماذا قال الرجل حين شهد التلفاز بعد ذلك بزمن قصير. أحس أنه رضخ للأمر الواقع وأدرك بأن قياسه المنطقي لا يلائم الحياة الغريبة التي يعيش فيها.

وحدث مثل هذا لجد كاتب هذه السطور، وكان معروفاً بنزعته المنطقية. قيل له ذات يوم إن الإفرنج اخترعوا عربة تطير في الهواء وهي مصنوعة من الخشب والحديد واسمها "طيارة". فقال إن هذا امر غير معقول بتاتاً، ثم التفت إلى مطرقة كانت مطروحة بالقرب منه، وكانه اراد ان يجعل منها مقدمة لقياسه المنطقي، فقال: "هذه مطرقة مصنوعة من الخشب والحديد، فهل من الممكن أن تطير؟..." . فقال الحاضرون: لا. وصدقوا بقوله. وما هي إلا سنوات معدودة حتى كانت الحرب العالمية الأولى وحلقت في سماء بغداد طائرة ترمي الناس بالقنابل. عند هذا اخذ جدّي ينظر في السماء وهو حائر لا يدري ما يقول.

وروى لي احد الثقات انه كان مرة في مضيف شيخ من شيوخ العشائر في الفرات الأوسط، واخذ يتحدث للشيخ وضيوفه عن الثلاجة وكيف انها تبرّد الأشياء وتنتج الثلج بوساطة الكهرباء. فهبّ احد الحاضرين وكان من رجال الفقه والمنطق، وكانه اراد ان يظهر مقدرته العلمية للحاضرين، فقال: إن هذا امر مستحيل! وكان جدله قائماً حسب القياس التالي:

(1) الشيء الحار لا يمكن ان ينتج البرودة ... (مقدمة كبرى).

(2) الكهرباء شيء حار... ... ... (مقدمة صغرى).

(3) الكهرباء إذن لا يمكن ان تنتج البرودة ... (نتيجة).

قال الراوي: فشعرت بالخزي والفشل تجاه هذا المنطق المفحم.

الخلاصة التي نستخلصها مما سلف أن القياس المنطقي الذي كان الناس يستخدمونه في جدلهم في القرون الوسطى، ولا يزال الكثيرون منهم يستخدمونه حتى يومنا هذا، لا يصلح منهجاً للبحث العلمي وللكشف عن الحقيقة. إنما هو يصلح بالأحرى سلاحاً بيد الإنسان يستخدمه للدفاع او الهجوم كما تقتضيه عواطفه أو مصالحه او عقائده. إنه كما قال احد الباحثين المعاصرين: وسيلة يستطيع الإنسان ان يبرهن بها على صحة شيء وعلى صحة نقيضه ايضاً[14].

مبادىء المنطق الأرسطي:

تحدثت آنفاً عن صفتين من صفات المنطق الأرسطي هما كونه صورياً واستنباطياً. واريد الآن ان اتحدث عن المبادىء او الأسس التي يرتكز عليها المنطق.

من دراستي للمنطق الأرسطي استطيع ان استنتج ان له ثلاثة مبادىء أساسية، هي:

(1) مبدا العقلانية.
(2) مبدا السببية.
(3) مبدا الماهية.

ولعل من المجدي ان اشرح كلا من هذه المبادىء بإيجاز لما لها من علاقة وثيقة بثورة ابن خلدون على المنطق الأرسطي. وسنرى في الفصل القادم كيف ان بعض مفكري الإسلام حاولوا انتقاد هذه المبادىء فمهّدوا الطريق لابن خلدون في هذا الصدد.

لنبدا أولاً بمبدا العقلانية. وهو يعني الثقة المطلقة بالعقل وبمقدرته على اكتشاف الحقيقة. فقد كان الفلاسفة يعتقدون ان هناك طريقين للمعرفة لا ثالث لهما هما الحسّ والعقل، اما الحسّ فهو معرض للخطا دائماً، ولم يبق إذن من طريق للمعرفة الصحيحة إلا طريق العقل.

يقول ابن مسكويه:

" ... فإن النفس وإن كانت تاخذ كثيراً من مبادىء العلوم عن الحواس، فلها من نفسها مبادىء اخر وافعال، لا تاخذها عن الحواس البتة، وهي المبادىء

الشريفة العالية التي تنبنى عليها القياسات الصحيحة. وذلك أنها إذا حكمت أنه ليس بين طرفي النقيض واسطة، فإنها لم تأخذ هذا الحكم من شيء آخر، لأنه اوّلى، ولو أخذته من شيء آخر لم يكن اولياً. وايضاً فإن الحواس تدرك المحسوسات فقط، واما النفس فإنها تدرك اسباب الاتفاقات وأسباب الاختلافات التي من المحسوسات، وهي معقولاتها التي لا تستعين عليها بشيء من الجسم ولا آثار الجسم. وكذلك إذا حكمت على الحس انه صدق او كذب فليست تأخذ هذا الحكم من الحس، لأن الحس لا يضاد نفسه فيما يحكم فيه. ونحن نجد النفس العاقلة فينا تدرك شيئاً كثيراً من خطا الحواس في مبادىء افعالها وترد عليها احكامها. من ذلك ان البصر يخطىء فيما يراه من قرب ومن بعد..." [15].

خلاصة راي ابن مسكويه هذا الذي هو راي جميع الفلاسفة القدامى تقريباً: ان العقل له مقدرة طبيعية في الحكم على المحسوسات وتبيان الخطا والصواب منها، وهذه المقدرة ليست مستمدة من الحواس إنما هي منبعثة من العقل نفسه.

ان هذا هو الذي جعل الفلاسفة يستنكفون من النزول الى مستوى الأمور المحسوسة ليستقراوا الحقائق منها كما يفعل علماء العصر الحديث، بل هم يكتفون بما ياتي به التفكير المجرد من كليات عقلية عامة ويستنبطون منها النتائج المطلوبة، وهنا قد يعترض عليهم معترض فيقول: من اين جاءكم هذا اليقين او الثقة المطلقة بصحة ما ياتي به العقل من كليات عامة؟ ومن يدريكم فربما كانت هذه الكليّات العقلية معرضة للخطا كتعرّض المحسوسات له؟

لقد وجّه الغزالي هذا الاعتراض فعلاً. فكان جواب ابن رشد عليه انه قال: "من المعروف بنفسه عند الجميع ان هاهنا سبيلاً يفضي بنا الى الحق وان إدراك الحق ليس بممتنع علينا في اكثر الأشياء. والدليل على ذلك اننا نعتقد اعتقاد يقين اننا وقفنا على الحق في كثير من الأشياء وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين. ومن الدليل ايضاً على ذلك ما نحن عليه من التشوّق الى معرفة الحق. فإنه لو كان إدراك الحق ممتنعاً لكان التشوّق باطلاً، ومن المعترف به انه ليس هاهنا شيء يكون في اصل الجبلة والخلقة باطلاً" [16].

الغريب ان ابن رشد يحاول البرهنة على صحة الكليات العقلية عن طريق هذه الكليات نفسها. فهو يقول: إننا ما دمنا نتشوق الى معرفة الحق فلابد ان يكون

إدراك الحق ممكناً. وبرهانه في ذلك: انه لايجوز ان يكون هناك في أصل الجبلة والخلق شيء باطل. فإذا سألناه: من اين جئت بهذه الكلية العامة؟ قال: إنها من الأمور المعترف بها، أي انها من الأمور التي اجمع على بداهتها العقلاء.

مهما يكن الحال، فإن الفلاسفة العقلانيين كانوا في مختلف اطوارهم يستهينون بأمر الحس إذ هو في نظرهم لا يوصل إلى الحقيقة المطلقة، وليس من سبيل للوصول إليها عندهم إلا سبيل العقل على شرط ان لا يستعين في ذلك بالحس على اي وجه من الوجوه.

كان فلاسفة الإغريق بصفة خاصة يحتقرون كل ما من شأنه استخدام الحواس. وهو احتقار مرجعه في اغلب الظن إلى احتقار الجسم بالنسبة للعقل، حيث كانوا يعتقدون بأن الجسم كتلة مادية فانية بينما العقل كائن روحاني خالد. ولهذا كانوا يقدرون من يستخدم عقله اكثر مما يقدرون من يستخدم جسمه. فالمفكر افضل من العامل. وقد اقترح افلاطون ان يتولى قيادة الناس "فيلسوف"، وكان من افحش الأخطاء السياسية في نظره ان يشترك "عامل" في إدارة الحكم. وعندما نبغ أرخميدس في العلوم التجريبية وصنع الآلات اعتذروا عنه بانه اضطر إلى ذلك اضطراراً، كان اشتغاله بصنع الآلات عمل لا يليق بالرجل المفكّر من الطبقة العالية[17].

إن هذا كان من الأسباب الفعّالة التي جعلت الإغريق القدماء، وكذلك المسلمين من بعدهم، ينبغون في العلوم الرياضية بوجه خاص ويصلون بها إلى درجة عالية من الإتقان. فهي علوم عقلية محضة، او هي حسب التعبير المنطقي "صورية" وليست "مادية" او حسية. والواقع ان العلوم التجريبية لم تتقدم في العصر الحديث إلا بعد ان هبطت النزعة "العقلانية" عن عرشها القديم واخذت النزعة المادية الحسية تحل محلها قليلاً او كثيراً.

ومما يجدر ذكره اننا بهذا القول لا نريد ان ننتقص من قيمة النزعة العقلانية او نجردها من كل اثر حميد في تاريخ الفكر البشري. إن النزعة العقلانية لا نعرف قيمتها الحقيقية، كما قال الأستاذ مارتنديل، إلا إذا نظرنا إليها في ضوء الزمن الذي نشأت فيه. فهي قد نشأت لأول مرة في التاريخ عند الإغريق القدماء يوم كان التفكير الخرافي، او ما يسميه مارتنديل بالتفكير "الديني - السحري"، مسيطراً

على أذهان الناس. فالنزعة العقلانية إذن خطوة تقدمية بالنسبة لذلك التفكير. ومن هنا صح القول بان المنطق الأرسطي كان إنجازاً رائعاً في زمانه حارب الخرافات ودفع الناس نحو الاعتماد على العقل[18].

والحق ان النزعة العقلانية لا تزال حتى يومنا هذا ذات اهمية لا يستهان بها، هذا إذا علمنا بان كثيراً من الشعوب لا تزال تعيش في جهل وخرافة، وان العلاج الابتدائي لها هو ان نشجع فيها التفكير المنطقي والنظر في الأمور بمنظار العقل. إن النزعة العقلانية لا تضر التفكير إلا في الشعوب التي نمى فيها العلم وتطورت الحضارة، إذ هي عند ذاك تعرقل فيهم النظر التجريبي الواقعي. اما الشعوب الجاهلة فهي في حاجة إلى النزعة العقلانية اولاً وذلك بمثابة التمهيد لنمو النزعة العلمية الحديثة فيها.

مبدأ السببية:

ناتي الآن إلى شرح المبدا الثاني من مبادىء المنطق الأرسطي، وهو مبدا السببية، او ما يسمى احياناً بمبدا العلية. ومعناه ان جميع حوادث الكون تخضع لقانون صارم هو تعاقب السبب والنتيجة، او العلة والمعلول. فالحوادث بهذا الاعتبار لا تقع اعتباطاً او من جراء إرادة واعية. فهناك ارتباط ضروري بين الحدث وسببه. فإذا مسّت النار مثلاً شيئاً قابلاً للاحتراق،وفي وضع مساعد للاحتراق، فلا بد للشيء ان يحترق، ولا مفرّ من ذلك في كل زمان ومكان.

إن مبدا السببية هذا قد نعتبره اليوم امراً بديهياً لا يصح الجدل او الشك فيه. ولكنه في الواقع، كما قال الأستاذ كلسن، ليس كذلك. فالشعوب البدائية لا تفهمه ولا تعده بديهياً[19].. فإذا التهبت النار فجاة في شيء اسرع الرجل البدائي إلى تعليل ذلك بسحر ساحر، او فعل روح ارادت ان تقوم به انتقاماً من شخص معين، إن من الصعب على الرجل البدائي ان يبحث عن السبب المادي لالتهاب الشيء كما يفعل المتمدنون

حدث مرة في إحدى القبائل البدائية أن اكل تمساح امراتين منهم، واستطاع رجل متمدن كان يعيش بينهم ان يعثر على التمساح ويقتله حيث وجد حلى المراتين في بطنه. وهذا دليل قاطع على ان التمساح كان قد اكلهما، ولكن العقلية البدائية لا

تستطيع أن تفهم هذا الدليل أو تقبله. فالتماسيح لا تعتدي على أحد قط، أما المرأتان فقد قتلهما ساحر حيث استخدم التمساح في سبيل خطفهما، وقد أخذ التمساح حليهما اجرة له على ذلك[20].

نستطيع ان نقول عن مبدا السببية مثلما قلناه عن مبدأ العقلانية، هو ان اكتشافه كان خطوة تقدمية في زمانه، ولكنه أصبح فيما بعد من القيود التي تعرقل سير التقدم العلمي. فإذا حدث حادث لسبب غير معروف لجأ المناطقة إلى إنكاره وتكذيبه حالاً. فالحادث قد يكون واقعياً شهده الكثير من الناس، ولكن المناطقة لا يصدقون به ما داموا لا يعرفون سببه، إنهم لا يدركون أن الأسباب قد تكون احياناً من أسرار الطبيعة الخفية التي لم يكتشفها العلم بعد. لقد اعتادوا على تعليل الحوادث بالأسباب التي تقبلها عقولهم فقط، غير دارين ان عقولهم محدودة، وربما اكتشف العلم ما يجعل الحادث الذي هو مستحيل في نظرهم امراً ممكناً.

إن هذه النزعة لا تزال تسيطر على اذهان الكثير من المتعلمين، لاسيما في البلاد العربية. وطالما وجدناهم يستنكرون المواضيع التي اخضعت للبحث العلمي حديثاً، كالتنويم المغناطيسي وتناقل الأفكار وتنبؤ الأحلام وما اشبه، بحجة انها من الأمور الخرافية او الميتافيزيقية التي لا يمكن تعليلها تعليلاً مادياً.

لقد اكتشفت العلماء في الغرب، مثلاً، حوادث وقرائن تدل على وجود تناقل الأفكار بين شخص وآخر من غير وساطة مادية معروفة بينهما. إنهم لم يستطيعوا أن يكذبوا تلك الحوادث، لأنها واقعية يمكن إخضاعها للتجريب العلمي، فافترضوا أن هناك امواجاً كهربائية مغناطيسية لم يكتشفها العلم ربما كانت هي السبب في هذا التناقل. وهذا هو شأن العلم الحديث دائماً، إذ هو لا ينكر الوقائع لمجرد جهله بأسبابها. ولكن بعض المتعلمين لم يقبلوا بهذا الرأي لأنهم اعتادوا أن يكذبوا كل أمر لا تستطيع عقولهم تعليله.

من الأمثلة على ذلك موقف بعض المتعلمين في العراق تجاه كتاب "خوارق اللاشعور" الذي اصدرته عام 1952 . فقد حاولتُ في هذا الكتاب تلخيص احدث الآراء التي توصل إليها العلماء في الغرب في موضوع تناقل الأفكار وغيره. فشنوا عليه حملة شعواء واعتبروه كتاباً يدعو إلى الخرافة ويقوم على اساس غير علمي.

وتجدّدت الحملة مرة أخرى عندما أصدرت كتاب "الأحلام بين العلم والعقيدة" في عام 1959 .

وكان من نتائج الجدل الذي نشب حول هذا الكتاب الأخير، نقاش ظهر على صفحات مجلة "المثقف" البغدادية، بيني وبين احد الزملاء من أساتذة الجامعة. فكان راي الزميل: أن تناقل الأفكار امر غير ممكن من الوجهة العلمية، وأن العلم لم ولن يتوصل إلى شيء منه لأنه من الأمور التي تقوم على أسس ميتافيزيقية.

وكان جوابي عليه: ان العلم لا يعرف الحزم واليقين والقطع. شأن العلم انه يشك ويظن، ولكنه لا يقطع ولا يجزم، لأنه لا يعرف جميع أسرار الطيعة،وربما اكتشف في المستقبل من تلك الأسرار ما يجعلنا نغيّر كثيراً من احكامنا الراهنة[21] .

من غرائب المصادفات حقاً انه لم يمض على هذا الجدل غير مدة قصيرة حتى وردت الأخبار العلمية تقول بأن جامعة لنينجراد في روسيا أخذت تعنى بأمر تناقل الأفكار وتقوم ببعض التجارب فيه. ويشرف على هذه الدراسة البروفسور ليوند فاسليف، رئيس قسم الفسلجة في جامعة لنينجراد. وقد صرح فاسليف للصحفيين قائلاً: "نعم، نحن لا نعرف تعليلاً لهذه الظاهرة النفسية، ولكن هذا لا يعني بالضرورة ان مثل هذا التعليل غير موجود. إن فعالية الدماغ هي إشعاع فيزيائي. وهذا الإشعاع ضعيف جداً إلى درجة لا يمكن الإحساس به فيها ولكنه فيما يبدو قد ينتج في بعض الحالات تاثيراً على دماغ آخر. وليس ذلك من الأمور المستحيلة. إن الاتجاه العلمي الدقيق سوف يحل هذا اللغز في النهاية" .

وعندما ساله احد الصحفيين قائلاً: اليس تناقل الأفكار خداعاً؟ ابتسم فاسليف وقال: لقد مر علينا زمن كان فيه التنويم المغناطيسي يعدّ خداعاً، واليوم يستعمل في معالجة بعض الأمراض[22] .

خلاصة ما اريد قوله في هذا الصدد: ان مبدا السببية قد يكون مبدا صحيحاً في أساسه الطبيعي، ولكن بعض المفكرين قد يتمسكون به إلى درجة تجعلهم يكذبون الوقائع المشهودة لمجرد انهم لا يعرفون تعليلاً مادياً لها. وحين نقرا المؤلفات الفلسفية والكلامية التي زخرت بها العصور الوسطى نجدها تستخدم مبدا السببية في إنكار كثير من الأمور التي ظهرت صحتها في العصر الحديث.

مبدأ الماهية:

ولنات الآن إلى المبدأ الأخير من مبادىء المنطق الأرسطي وهو مبدأ الماهية. وهذا المبدأ في مجمله يقول بأن للشيء ماهية ثابتة لا يمكن ان تتغير أو تتناقض مع نفسها. ويتضمن المبدأ ثلاثة قوانين هي التي تعرف عند المناطقة باسم "قوانين الفكر" وهي كما يلي:

(1) قانون الذاتية (law of identity).

(2) قانون عدم التناقض (law of contradition).

(3) قانون الوسط المرفوع (law of excluded Middle).

وتعتبر هذه القوانين وجوهاً مختلفة لمبدأ الماهية. فالقانون الأول ينص على أن الشيء هو هو، اي انه في حقيقته لا يتغير بمرور الزمن، ذلك أن فيه خصائص ومميزات تبقى ثابتة خلال التغير. فإذا حكمنا على الشيء مثلاً انه حسن فإن هذا الحكم لا بد ان يظل صحيحاً إلى الأبد. أما القانون الثاني فينص على ان الشيء لا يمكن ان يجتمع فيه النقيضان. فهو مثلاً إما حسن أو قبيح ولا يمكن ان يكون حسناً وقبيحاً في آن واحد. اما القانون الثالث فينص ان ليس هناك وسط بين النقيضين. فمن الأشياء ما يكون حسناً مثلاً ومنها ما يكون قبيحاً، ولا مجال بينهما لشيء ثالث ليس بالحسن ولا بالقبيح[23].

كان فلاسفة الإغريق يعتقدون بأن الشيء الحقيقي هو الذي لا يتغير وأن وجود التغير فيه دليل على وجود النقص في كينونته. ولهذا فإن المعرفة بمعناها الكامل لا تقوم إلا على الأشياء الثابتة التي لا تقبل التغير[24]. وكان افلاطون يعتقد ان اجتماع الأضداد في الأشياء الجزئية مما يخفضها في سلم الوجود. فما دام الشيء الواحد قد يكون كبيراً وصغيراً، او حاراً وبارداً، في وقت واحد، إذن فهو موجود وغير موجود في وقت واحد، وإذن فهو من الأشياء المتغيرة المتعرضة للصيرورة وليس هو من الحقائق الثابتة الخالدة[25]. وهذا مما دعا افلاطون وامثاله من الفلاسفة القدامى إلى التعالي عن معرفة الأشياء الجزئية التي تزخر بها الحياة وإلى التطلع إلى الأفكار المطلقة التي لا تتغير ولا تتناقض. انهم لا يحبون ان يعرفوا اشياء ناقصة في كينونتها.

يوصف المنطق القديم احياناً بانه "منطق الكينونة"، وذلك بالمقارنة إلى منطق العلم الحديث الذي يوصف بانه "منطق الصيرورة". فالكون كله، بمختلف ظواهره، ينظر إليه الآن باعتباره في صيرورة دائبة وتغيّر مستمر. ونحن لا نستطيع ان نفهم الأشياء فهماً واقعياً إلا إذا نظرنا إليها بمنظار التغير والصيرورة.

يجوز القول ان من اعظم الفلاسفة الذين ساهموا في إنشاء منطق الصيرورة الحديث هو هيجل. فقد كان من رايه ان الشيء لا يمكن ان يقوم بذاته حسبما يقول به مبدا الماهية، إنه لا بد ان يحتوي على نقيضه في صميم تكوينه، وبوجود هذا التناقض في تكوين الشيء يظهر عليه التغير والصيرورة. وهذا هو الذي جعل الكون في حركة متصلة لا تهدا ابداً. لقد بنى هيجل نظريته على اساس ان التناقض اصيل في طبيعة الأشياء، وبهذا هدم جزءاً كبيراً من المنطق القديم الذي قام على اساس عدم التناقض.

وجاء بعد هيجل داروين بنظريته المشهورة في التطور، فاضاف إلى الطنبور نغمة جديدة - كما يقول المثل العربي. لقد اصبح مفهوم التطور "موضة" العصر بعد داروين، فكل شيء في تطور او صيرورة لا نهاية لها. وكان سبب التطور عند داروين هو التنازع. وهذا لا يختلف في اساسه المنطقي عن مفهوم التناقض الذي جاء به هيجل. وبذلك كملت الصورة في الأذهان، حيث لم تبق فيها اهمية للحقائق الثابتة المطلقة التي كان يتغنى بها المناطقة القدماء.

لقد كان المنطق في الماضي فوتوغرافياً فاصبح الآن سينمائياً، وكان سكونياً فصار حركياً[26]. ولا يخفى ما لهذا التحول في المنطق من اثر كبير في نشوء العلوم الاجتماعية بصورة عامة وفي نشوء علم الاجتماع بصفة خاصة، فالظواهر الاجتماعية ليست ثابتة او مطلقة. إنها تتغير باستمرار من جهة، وهي من الجهة الأخرى، ذات وجوه مختلفة: كل فريق من الناس ينظر إليها من ناحيته الخاصة، فمنهم من يراها حسنة ومنهم من يراها قبيحة، ومنهم من يراها بين بين، على درجات متفاوتة. والناس لا يمكن ان يتفقوا على رايٍ واحد في ذلك. فلهم من اختلاف مصالحهم وعواطفهم وتقاليدهم وعقدهم النفسية، ما يجعلهم مختلفين دوماً. على هذا المنوال تسير الحياة الاجتماعية، ولا بد لمن يريد ان يفهمها فهماً صحيحاً ان ينظر إليها بمنظارها.

هوامش الفصل الأول:

(1) عرف هذا المنطق بأسماء شتى، فهو قد يسمى بالمنطق القديم، أو التقليدي، أو الأرسطي، أو الإغريقي، أو الصوري، أو غير ذلك. ولم نحب أن نقتصر في هذا الكتاب على اسم واحد من تلك الأسماء، بل تركنا الأمر يجري كما تقتضيه القرينة في كل موضع يرد فيه ذكر للمنطق. وربما اضطررنا أحياناً أن نذكر اسم المنطق مجرداً ونعني به المنطق القديم.

(2)أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة القديمة، (القاهرة 1958)، ص 238 .

(3) جميل صليبا وكامل عياد، المنطق وطرائق العلم العامة، (بيروت 1948)، ص 60 - 61 .

(4) مقدمة ابن خلدون (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 211 .

(5) علي بن محمد الماوردي،الأحكام السلطانية، (القاهرة 1960)، ص 9 .

(6) أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، (تحقيق محب الدين الخطيب)، القاهرة 1371 هـ ، ص 232 .

(7) هبة الدين الحسين، نهضة الحسين، (النجف 1946)، ص 9 .

(8) أحمد أمين وزكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة الحديثة (القاهرة 1949) . ج 1 ، ص 64 .

(9) المصدر السابق ، ص 61 .

(10) علي عبد الواحد وافي، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة، (القاهرة 1961)، ص 29 - 35 .

(11) فخر الدين الرازي، كتاب الفراسة، (باريس 1939)، ص 4 - 5 .

(12) المصدر السابق.

(13) انظر في ذلك كتاب "أسطورة الأدب الرفيع" لكاتب هذه السطور، ص 227 - 278 ، وغيرها.

(14) Henry Thomas, The Living World of Philosophy, (Philadelphia,1946), P. 91.

(15) أحمد بن مسكويه، تهذيب الأخلاق ، (بيروت 1961)، ص 10 .

(16) عبده الحلو، ابن رشد، (بيروت 1960)، ص 92 .

(17) زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، (القاهرة 1956)، ص 393 - 394 .

(18) Don Martindale, The Nature & Types of Sociological Theory, (London 1961), P. 9.

(19) Hans Kelson, Society & Nature, (London 1946) p. vii.

(20) ليفي برهل، العقلية البدائية، (ترجمة الدكتور محمد القصاص ومراجعة الدكتور حسن الساعاتي)، ص 42 ، 43 .

(21) انظر تفاصيل النقاش في مجلة "المثقف" البغدادية، أعداد : 15 ، 16 ، 17 ، 19 (السنة الثالثة 1960).

(22) Link Magazine, (Oct. 8. 1961) p. 29.

(23) علي سامي النشار، المنطق الصوري،(القاهرة 1954)، ص 56 - 61 .

(24) John Dewey, Logic, The Theory of Inquiry,(New York, 1938) P.84.

(25) زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقيا، (القاهرة 1953) ص 153 .

(26) Henry Thoma,s, op cit, p. 97.

الفصل الثاني

المنطق الأرسطي في الإسلام

اختلف الباحثون في تعيين الزمن الذي بُدىء فيه بترجمة المنطق الأرسطي إلى اللغة العربية، فمنهم من جعله في العهد الأموي ومنهم من جعله في صدر العهد العباسي،ومهما يكن الحال فإن هذا المنطق اصبح له أثر كبير جداً في الثقافة الإسلامية. وانقسم المسلمون إزاءه إلى قسمين متضادّين، فمنهم من اعتنقه بحرارة، وتعصّب له، وعدّه مكملاً للقرآن، ومنهم من انتقده وحاربه وجعله مرادفاً للزندقة حيث كان شعارهم: "من تمنطق فقد تزندق".

وليس مرادنا في هذا الفصل الإتيان بتفاصيل الجدل الذي نشب في الإسلام بين مؤيدي المنطق ومعارضيه. فذلك امر يصعب علينا الإحاطة به في هذا المجال. ونحن نكتفي من ذلك بذكر بعض النقاط التي لها صلة مباشرة بموضوعنا الراهن حول ابن خلدون وموقفه تجاه المنطق الأرسطي.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الذين انتقدوا المنطق من المسلمين يختلفون في بعض الوجوه عن الذين انتقدوه في العصر الحديث. ففلاسفة العصر الحديث إنما انتقدوا المنطق الأرسطي في سبيل الدعوة إلى منطق جديد هو منطق العلوم التجريبية والدراسات الواقعية، أما الذين انتقدوه من المسلمين فقد فعلوا ذلك في الغالب من أجل الدفاع عن العقيدة الدينية والاحتفاظ بسلامتها في النفوس. وقد نستطيع أن نستثني منهم في ذلك مفكراً واحداً هو ابن خلدون، فقد حاول هذا المفكر نقد المنطق

لكي يبين قصوره عن فهم الحياة الاجتماعية كما هي عليه في الواقع. وابن خلدون في هذا يشبه فلاسفة العصر الحديث شبهاً لا يستهان به.

إن ابن خلدون، كما سنرى، استمد كثيراً من جذور نقده المنطقي من أسلافه، ولكنه حوّر أفكارهم وطوّرها بحيث جعلها ملائمة لتفكيره الاجتماعي الواقعي. وأهم من تأثر بهم ابن خلدون من هذه الناحية، فيما أعتقد، هم الغزالي وابن تيمية. والواقع أن هذين الرجلين هما أعظم من نقد المنطق الأرسطي في القرون الوسطى كلها، سواء في أوربا أو في غيرها من البلاد الإسلامية. وهما وإن كانا قد نقدا المنطق في سبيل غاية دينية بحتة، إلا أنهما قد توصلا من ذلك إلى آراء لا تقلّ من بعض وجوهها عن آراء الفلاسفة الحديثين.

وقبل أن أتحدث عن آراء الغزالي وابن تيمية أرى أنه من المستحسن أن أتحدث قليلاً عن رأي "الشُكَّاك" الذين سبقوهما في نقد المنطق، وكذلك عن رأي الجاحظ.

رأي الشكاك:

الشكاك جماعة عجيبة ظهرت في العالم الإسلامي، وكان أثرها في تفكيره وفي حضارته مشابهاً إلى حد كبير أثر السفسطائيين في الحضارة الإغريقية. وقد كتبوا في مذهبهم الشكَي كتباً كثيرة إلا أنها أتلفت وأحرقت، ولم يبق منها إلا ما نجده في كتب الناقدين لهذه الجماعة من عبارات منقوصة وآراء مشوهة. ونحن الآن لا نعرف أسماء أفرادها وشخصياتهم على وجه اليقين، وإن كنا نعدّ من بينهم صالح بن عبد القدوس المتزندق المعروف، وابن الراوندي الذي يتناقل البغداديون نكاته المقذعة في حكمة الخالق، ومحمد ابن زكريا الرازي الطبيب المشهور.

كان الشكاك بوجه عام يستهينون بالجدل المنطقي الذي كان مسيطراً على أذهان المتكلمين في زمانهم ويرونه سلاحاً في أيدي الفرق المتنازعة إذ هو لا يثبت حقاً ولا يوصل إلى يقين. وكانوا يقولون في ذلك: "كل ما ثبت بالجدل فبالجدل ينقض". ومن المحتمل جداً أن الغزالي قد اطلع على آرائهم واستفاد منها من الناحية السلبية.

يقول الشكاك: "إنّا وجدنا الديانات والآراء والمقالات، كل طائفة تدعي أنها إنما اعتقدت ما اعتقدته عن الأوائل، وكل طائفة منها تناظر الأخرى فتنصف منها،

وربما غلبت هذه في مجلس،ثم غلبتها الأخرى في مجلس آخر،على حسب قوة المناظر وقدرته على البيان. فهم في ذلك كالمتحاربين يكون الظفر سجالاً بينهم. فصحّ أن ليس هاهنا قول ظاهر الغلبة، ولو كان لما أشكل على أحد، ولما اختلف الناس في ذلك كما لم يختلفوا فيما أدركوه بحواسهم، وبدائه عقولهم، وكما لم يختلفوا في الحساب، وفي كل شيء عليه برهان لانح... ومن المحال أن يبدو الحق إلى الناس فيعاندوه بلا معنى، ويرضوا بالهلاك في الدنيا والآخرة بلا سبب، فلما بطل هذا صحّ أن كل طائفة إنما تتبع إما ما نشأت عليه، وإما ما يخيل لأحدهم أنه الحق دون تثبت ولا يقين...ونرى الجماعة الكثيرة قد طلبوا علم الفلسفة وتبحروا فيها، ووسموا أنفسهم بالوقوف على الحقائق وبالخروج عن جملة العامة، ونجد آخرين قد تمهّروا علم الكلام، وأفنوا فيه دهرهم ورسخوا فيه، وفخروا بأنه قد لاح لهم الفرق بين الحق والباطل بالحجج، ثم نجدهم كلهم - فلسفيهم وكلاميهم - مختلفين كاختلاف العامة وأهل الجهل بل أشد اختلافاً...فلو كان لبرهان حقيقة لما اختلفوا فيه هذا الاختلاف ولبان على طول الأزمان ومر الدهور. ونرى الفيلسوف أو المتكلم يعتقد مقالة، ويناظر عليها ويعادي من خالفها، ويبقى على ذلك حياته، ثم تبدو له بادية فيرجع أشد ما كان عداوة لما كان ينصر، وينصرف يناظر في إفسادها، ويجاهد في إبطالها... فدل هذا كله على فساد الأدلة وتكافئها[1]....

رأي الجاحظ:

تحدثنا عن الجاحظ في الفصل السابق وقلنا إنه كان مولعاً بالقياس المنطقي يستخدمه في الشيء وفي نقيضه. إنه كان على اي حال من أئمة المعتزلة، والمعتزلة بوجه عام من أكثر الناس استعمالاً للمنطق وإيماناً به. ولكن الذي ينبغي أن نذكره هنا أن الجاحظ لم يكن مقلداً للمعتزلة في كل آرائهم. فقد كان من أولى العقول المبدعة والثقافة الواسعة. وكثيراً ما رأيناه يخالف المعتزلة في بعض وجهات نظرهم.

هناك نظرية جاء بها الجاحظ وخالف بها المعتزلة[2]، وهي نظرية ذات أهمية غير قليلة في موضوع المنطق. ويؤسفنا أنها لم تحفظ بتفاصيلها كما جاء بها الجاحظ، فهي قد ضاعت أو أتلفت كما ضاعت كتب للجاحظ كثيرة. إنما بقى منها شيء يسير نجده في كتب الناقدين للجاحظ أو المترجمين له.

والنظرية في مجملها تناقض النزعة العقلانية التي هي من مبادىء المنطق القديم كما أسلفنا. ويتبين لنا من دراسة البقية الباقية من النظرية أن الجاحظ يعتقد بأن العقل البشري لا يستطيع أن يرى الحقائق الخارجية رؤية صحيحة تامة، فهو محدود في مجال معين لا يستطيع أن يتعداه، مثله في ذلك كمثل البصر. فأنت تنظر إلى الدنيا بعينك ولكنك لا تستطيع ان ترى بها كل الأشياء الموجودة، إذ أن بصرك محدود تحدّه الحواجز الكثيفة من جهة والمسافة البعيدة من الجهة الأخرى. وليس في مقدور إنسان إذن ان يرى ما يراه إنسان آخر إلا إذا كان مجال البصر لديهما متماثلاً. وهذا هو شأن العقل. ولهذا فإن من الظلم ان نطالب الناس بأن يحكموا في الأمور حكماً متشابهاً. إن مجال عقولهم مختلف، ولا بد إذن من أن تأتي أحكامهم مختلفة. وهذا امر طبيعي لا مفر منه.

الجاحظ يوافق المعتزلة على قولهم بأن الإنسان قادر على توجيه إرادته كما يشاء، ولكن هذه المقدرة لا تعني في راي الجاحظ ان الإنسان قادر ان يفكر كما يشاء. فأنت قادر مثلاً أن تفتح عينك او تغلقها ولكنك مع ذلك لا تقدر أن ترى أبعد من مجال بصرك. وإذا كنت مصاباً بعمى الألوان فأنت تريد ان تميز اللون الأحمر عن الأسود ولكنك غير قادر. وكذلك الأمر في التفكير فالإنسان يستطيع ان يفكر في الأشياء وان يمتنع عن التفكير فيها، إنما هو غير قادر ان يفكر في أمور خارجة عن نطاق تفكيره، أو في أمور يعجز عقله عن استيعابها.

إن هذه النظرية الجاحظية رائعة حقاً وهي تقرب قرباً كبيراً مما توصل إليه علماء الاجتماع الحديث في موضوع "اجتماعية المعرفة" . ولو ان الزمن حفظ لنا النظرية بجميع تفاصيلها لربما وجدنا فيها ما يجعل الجاحظ أعظم من ابن خلدون من حيث روعة الدراسة الاجتماعية[3]. والظاهر ان هذه النظرية لم ترق في أعين الفقهاء والمتزمتين فسعوا إلى إتلافها او ضياعها

لعل من الأسباب التي جعلت الفقهاء يمتعضون من نظرية الجاحظ هو أنها تؤدي إلى القول بأن الكثير من الكفار غير مسؤولين عن كفرهم وأن الله لن يعاقبهم عليه. فالكافر الأمي الذي يعيش في قرية منعزلة مثلا لا يعرف من العقائد غير العقيدة التي نشأعليها، وهو إذن لا يستطيع أن يفكر إلا في نطاق تلك العقيدة. إنه غير ملوم في ذلك وغير معاقب عليه. فالله لا يكلف نفساً إلا وسعها. وفي راي

الجاحظ أن الله لا يعاقب من الكفار إلا أولئك المعاندين الذين يدركون الحق ولا يؤمنون به حرصاً على جاه أو رئاسة دينية أو نحو ذلك من الأسباب[4].

إن نظرية الجاحظ على أي حال كان لها أثر غير قليل في تفكير الغزالي وقد رأينا الغزالي في كتبه ينتقدها تارة ويؤيدها أخرى. ومما قال الغزالي في شأنها: إن هذا الرأي ليس بمحال عقلاً ولو ورد به الشرع لكان جائزاً[5]، يبدو من هذا أن الغزالي يرى أن نظرية الجاحظ معقولة ولكنه يتخوّف منها لأن الشرع لم يأت بها. وأرجح الظن عندي أن الغزالي استفاد من تلك النظرية من حيث لا يشعر، أي أن النظرية أثّرت في تفكيره تأثيراً لا شعورياً ولعلها كانت من "الخمائر" التي تفاعلت في عقله الباطن فأنتجت في النهاية نقده المهم للعقل والمنطق.

نقدية الغزالي:

ليس من اليسير التعرف على الغزالي من خلال سطور قليلة فقد كان الرجل ذا عقلية فذة يندر أن يظهر لها مثيل طوال اجيال متعاقبة. وقد سبق الغزالي زمانه في كثير من الآراء التي جاء بها. وقد كانت له شخصية غريبة تختلف عن شخصية غيره من الفقهاء او الفلاسفة اختلافاً بيّناً. قال القاضي ابن العربي: "إني رأيت الغزالي في البرية وبيده عكازه وعليه مرقعة وعلى عاتقه ركوة، وقد كنت رأيته في بغداد يحضر درسه اربعمائة عمامة من اكابر الناس وفضلائهم يأخذون عنه العلم. فدنوت منه فسلّمت عليه وقلت له: يا إمام، أليس تدريس العلم ببغداد خيراً من هذا؟"، وكان ردّ الغزالي ان نظر الى ابن العربي شزراً ثم تمتم ببعض الكلمات الصوفية والأبيات الشعرية، ومما قال:

غزلت لهم غزلاً دقيقاً فلم اجد لغزلي نساجاً فكسرت مغزلي[6].

يقول الغزالي إنه لم يجد لغزله الدقيق من ينسجه فكسر مغزله وهذا يدل على مبلغ الألم الذي كان الغزالي يشعر به تجاه الجمود الذي كان يسيطر على اذهان معاصريه. والواقع ان الغزالي لقى في حياته من العنت والنقد المرير شيئاً كثيراً. وقد اتهمه خصومه بالزندقة من جراء الآراء الجديدة التي جاء بها[7] - شأنه في ذلك شأن الكثيرين من المجدّدين الذين يواجهون معاصريهم بما لم يألفوه.

كان الأثر الذي احدثه الغزالي في التفكير الإسلامي عظيماً جداً يندر مثيله. من

جملة هذا الأثر أنه لفت أنظار المسلمين الى أهمية المنطق والى وجوب دراسته. ويعتبر هذا العمل من الغزالي نقطة تحول في موقف المسلمين تجاه المنطق الأرسطي. فبعد ما كان أكثر الفقهاء ينظرون إلى المنطق نظرة تحريم واحتقار، أصبحوا بتأثير الغزالي يهتمون بدراسته ويستعملونه في علومهم المختلفة، ومنهم من عدّ تعلم المنطق فرض كفاية على المسلمين[8].

من أقوال الغزالي المشهورة قوله: "من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة بعلومه أصلاً" . وكان من رأي الغزالي أن المنطق ذو فائدة في جميع العلوم النظرية، عقلية كانت أو فقهية. وفائدته هي التخلص من حاكم الحس وحاكم الهوى والتمسك بحاكم العقل والتوصل إلى درجات السعادة[9].

والملاحظ أن الغزالي يطلق على المنطق في كثير من الأحيان أسماء أخرى كالمحك والمعيار والميزان. ويعتقد البعض أن الغزالي فعل ذلك لكي يتفادى غضب معاصريه من الفقهاء[10]. في رأيي أن الغزالي فعل ذلك لغرض آخر. فهو قد سمى المنطق بهذه الأسماء لكي يشير بها إلى أن المنطق آلة ذات استعمال محدود، فهو كالميزان الذي توزن به أشياء معينة ولا يمكن استعماله في وزن أشياء أخرى.

إن الغزالي يعتقد أن المنطق يصح استعماله في العلوم التي تحتوي على كليات عامة متفق على صحتها من قبل الناظرين فيها، إذ هم يستطيعون بواسطة المنطق أن يستخرجوا الجزئيات من تلك الكليات. وهنا يقول الغزالي: "وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه يعترف به كلهم، فإنهم إذا لم يتفقوا في الميزان لم يمكن رفع الخلاف بالوزن"[11].

إن الغزالي يختلف في هذا عن الفلاسفة والمناطقة القدامى الذين كانوا يثقون بالمنطق ثقة مطلقة ويؤمنون بصحة استعماله في جميع المجالات. ففي رأي الغزالي أن البرهان المنطقي قاصر عن ان يصل بالإنسان الى اليقين في القضايا الإلهية والروحية. فهذه القضايا هي أعمق واعظم من ان تدركه عقولنا المحدودة. إنها خارجة عن نطاق البرهان المنطقي والنظر العقلي.

والغزالي ينعى على المتكلمين الذين يحاولون إقامة عقائدهم على اساس من العقل والمنطق. الواجب في رايه أن نقيم إيماننا الديني على اساس ما جاء به الوحي أو

الكشف الصوفي، فنثق به ونصدّق به تصديقاً جازماً لا شك فيه. وكلما ابتعد الإيمان عن أقيسة المنطق وبراهينه كان أقوى في النفس وأقرب إلى الصواب.

يقول الغزالي: "والعلوم العقلية تنقسم إلى دنيوية وأخروية. فالدنيوية كعلم الطب والحساب والهندسة والنجوم وسائر الحرف والصناعات، والأخروية كعلم أحوال القلب وآفات الأعمال والعلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله. وهما علمان متباينان. أعني أن من صرف عنايته إلى أحدهما حتى تعمق فيه، قصرت بصيرته عن الآخر على الأكثر... ولذلك ترى الأكياس في أمور الدنيا وفي علم الطب والحساب والهندسة والفلسفة، جهّلا في أكثر علوم الآخرة. لأن قوة العقل لا تفي بالأمرين جميعاً في الغالب. فيكون أحدهما مانعاً من الكمال في الثاني..." (12).

يعتقد الغزالي ان العقل المنطقي هو اعلى مرتبة واصح استنتاجاً من الحس، ولكنه في الوقت ذاته ادنى مرتبة من الكشف الصوفي. ويقتبس الغزالي من الفلاسفة قولهم بأن المعرفة القائمة على الحس معرضة للخطأ، فهي لا أمان لها ولا ثقة بها بالنسبة إلى المعرفة العقلية(13). فانت تنظر مثلاً إلى الكوكب فتراه صغيراً جداًثم تاتي الأدلة الهندسية لتدلك على انه اكبر من الأرض. وانت كذلك تنظر إلى الظل فتراه ساكناً ثم ياتي العقل ليدلك على ان الظل متحرك حيث يستنتج ذلك من تغير مكان الظل ساعة بعد ساعة. معنى هذا ان العقل يكذب الحس، ومن يدرينا إذن لعل وراء العقل مقدرة اخرى تكذّبه كما كذّب هو الحس. يقول الغزالي: "فقالت المحسوسات بم تامن ان تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذّبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلّى كذّب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذّب الحس في حكمه" (14).

وينتهي الغزالي من هذا التحليل إلى الجزم بأن وراء العقل إدراكاً آخر اسمى، وهو الإدراك الذي يتمثل في وحي الأنبياء وكشف المتصوفة، وهو الذي يجب أن تقوم عليه العقائد الدينية. ونحن قد نوافق الغزالي على هذه النتيجة او نخالفه، ولكننا على اي حال لا نستطيع أن ننكر ما في تحليله من قوة وجدّة. فهو يرى ان في الكون من الحقائق ما تعجز عقولنا عن فهمه. وهو بهذا فنّد مبدا العقلانية الذي كان مسيطراً على اذهان الفلاسفة والمناطقة القدامى. ولعلنا لا نغالي إذا قلنا ان

الغزالي في هذا النقد يشبه الفيلسوف الألماني كانط الذي ظهر بعده بسبعة قرون تقريباً.

والغزالي لم يكتف بنقد مبدأ العقلانية وحده، بل رأيناه ينقد مبدأ السببية أيضاً. وهو في هذا يشبه فيلسوفاً آخر عاش قبل كانط بمدة قصيرة هو الفيلسوف الإنكليزي هيوم. وخلاصة رأي الغزالي في مبدا السببية هي: أننا نشاهد تعاقب حادثة بعد أخرى، مرة بعد مرة، فنصطلح على تسمية الأولى سبباً والثانية نتيجة. إن ذلك مجرد عادة عقلية اعتدناها. وهذا الاعتياد لا يمكن أن نستدل به على أن هناك ترابطاً ضرورياً بين الحادثتين المتعاقبتين وأن هذا الترابط يحدث دائماً من غير أن يطرأ عليه تغيير. فإذا كان الاحتراق يحدث بعد ملاقاة النار مثلاً، فليس يعني ذلك أن لملاقاة النار دخلاً في حدوث الاحتراق. إنها قضية تعاقب لا غير. وهذا التعاقب جرى بأمر الله، وقد لا يجري أحياناً إذا شاء الله(15).

وقد فطن الغزالي إلى أن إنكار السببية بهذا الشكل ينتهي بنا إلى ارتكاب محالات شنيعة، حيث يجوز أن ينقلب الكتاب في أيدينا إلى حيوان، وتنقلب جرة الماء إلى شجرة تفاح. يجيب الغزالي على ذلك قائلاً: إن الله تعالى خلق لنا علماً بان هذه المكنات لم يفعلها، ولم ندّع أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة يجوز ان تقع، ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ في اذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه. إن الله لم ينبت من الشعير حنطة ولا من بذر الكمثرى تفاحاً، ولكن من استقرا عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى عن معجزات الأنبياء(16).

مما يجدر ذكره ان الغزالي إنما أراد ان ينكر الضرورة العقلية في مبدا السببية لكي يترك مجالاً لتصديق الخوارق التي ظهرت على يد الأنبياء، وقد رد عليه ابن رشد رداً مسهباً جاء فيه: إننا لا نحتاج إلى هدم مبدا السببية لكي نصدق بمعجزات الأنبياء، فالمعجزات التي صح وجودها ليست من الأمور المستحيلة عقلاً، إنما هي من باب وضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة في سعادة جميع الخلق، كما هو الحال في معجزة القرآن(17).

والغريب أن الغزالي يعتقد ان الأنبياء ليسوا وحدهم الذين يظهر على ايديهم اعمال خارقة للعادة، بل يشاركهم فيها الأولياء والسحرة. فهي إذا ظهرت على يد

نبيّ سميت معجزة، وإذا ظهرت على يد ولي سميت كرامة، وإذا ظهرت على يد ساحر سميت سحراً. إنما هي جميعاً من نوع واحد، إذ هي تحدث خلافاً لمبدأ السببية. والغزالي يفرّق بين النبي والولي بكون الأول منهما يتحدّى الناس بعمله الخارق بينما الثاني لا يتحداهم به، أما الفرق بين النبي والولي وبين الساحر فهو صلاح السيرة. فإذا كان صاحب العمل الخارق متحلياً بالسيرة الفاضلة ومحامد الأخلاق فهو نبي أو ولي، أما إذا كان فاسداً يستعمل عمله الخارق في الشر فهو الساحر الخبيث[18].

ابن تيمية والمنطق:

ابن تيمية من الشخصيات الفلسفية الكبرى في الإسلام. وهو في نظري يلي الغزالي من حيث قوة الإبداع الفكري، لا سيما فيما يتصل بالناحية المنطقية. ولكن ابن تيمية يختلف عن الغزالي من ناحية أخرى. فقد رأينا الغزالي في أواخر أيامه ييأس من الناس ويعتزل الحياة حيث لم يجد لغزله الممتاز نسّاجاً يليق به. أما ابن تيمية فلم ييأس ولم يعتزل، بل ظل مشاركاً للناس في حياتهم يكافح فيها كفاح المستميت حتى وصل به الحال مرة أن لبس لامة القتال واشترك مع الجيوش العربية في محاربة المغول قرب دمشق عام 702 ، وكان إيمانه وحماسته في المعركة من عوامل النصر على المغول. ولم يسلم ابن تيمية من الاضطهاد والسجن لجرأته وصراحته في الإعلان عن رأيه. وقد انتهى الأمر به أخيراً أن مات في السجن[19].

وصل نقد المنطق على يد ابن تيمية إلى القمة. وهو لم يقتصر في نقده للمنطق على نقض مبدأ العقلانية والسببية كما فعل الغزالي إنما حاول نقض الأصل الذي يقوم عليه الاستنباط المنطقي والقياس. وهو في هذا يشبه فرانسيس بيكون وجون ستيوارت مل.

أهم ما قام به ابن تيمية في هذا الصدد هو أنه أخذ يشكّك في صحة الكليات العقلية العامة التي كان المناطقة يجعلونها مقدمات لأقيستهم المنطقية ويعتمدون عليها في براهينهم اعتماداً لا يجوز الجدال فيه. فهذه الكليات في نظر ابن تيمية ليست ضرورية ولا بديهية وليس لها وجود خارجي. إنها بالأحرى من الأمور النسبية التي يختلف الناس في تقديرها، فما هو بديهي منها عند بعض الناس قد

يكون غير بديهي عند البعض الآخر. وابن تيمية يقول في هذا: "والناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان"[20].

يرى ابن تيمية أن الكليات العقلية قد تكون بديهية أحياناً كما في العلوم الرياضية. فالكليات التي يعتمد عليها علم الهندسة مثلاً هي بديهية اتفق الناس على اليقين بها في كل زمان ومكان. اما في العلوم الأخرى فهي ليست كذلك، كما في علم الطب مثلاً. فالكليات هنا نشأت عن تجارب شخصية لأفراد من البشر ثم نقلت التجارب جيلاً بعد جيل. وربما جاءت تجارب أخرى تنقضها.

إن الكليات العقلية في رأي ابن تيمية موجودة في الأذهان وليس لها كيان خارجي قائم بذاته. والبرهان المنطقي القائم على هذه الكليات لا يوصل إذن إلى علم يقيني، إنما هو يوصل إلى امور ظنية مقدرة في الأذهان فقط. إن العلم الحق عند ابن تيمية هو الذي يستمد حقائقه من الأشياء الجزئية المتعينة بأشخاصها في الخارج لا من الكليات المقدرة في الذهن. والطريقة التي يتوصل بها إلى العلم الحق هي الانتقال من الجزئي إلى الجزئي، وذلك حسبما يسميه الفقهاء بقياس الغائب على الشاهد. وهذا القياس إذا ما نظمته التجربة وحدّده مبدأ السببية أصبح موصلاً إلى اليقين[21].

يبدو من هذا أن ابن تيمية يخالف الغزالي في مبدا السببية، ولكن هذا خلاف ظاهري أكثر منه حقيقي. فالغزالي لم ينكر على الناس استخدام مبدا السببية في علومهم، إنما هو أنكر وجود المبدأ في خارج الذهن. فالسببية عند الغزالي عادة ذهنية وهي تصدق في معظم الأحوال لأن الله أراد الأمور أن تجري على مقتضى هذه العادة، مع العلم أنه قادر على تغييرها متى شاء.

وقد فرّق ابن تيمية بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي. فالإمكان الذهني هو أن يعرض للذهن شيء فيفترض وجوده لا لعلمه بوجوده بل لعلمه بإمكان وجوده عقلياً. اما الإمكان الخارجي فهو ان يعرض للذهن شيء فيقر بوجوده لعلمه بوجوده واقعياً، أو بوجود نظيره، أو بوجود ما هو أبعد في الوجود منه[22]. وابن تيمية بهذا التفريق يختلف عن الفلاسفة الذين كانوا منهمكين في بحوثهم الميتافيزيقية على أساس من التجريد الذهني الذي لا صلة له بواقع الحياة. إن ابن تيمية يريد من الفلاسفة أن يستمدوا أحكامهم عن طريق قياس الغائب على الشاهد، لا ان يحلّقوا في عالم الإمكان العقلي المطلق

خلاصة الفصل:

لاحظنا في هذا الفصل ظهور اربع حركات فكرية تحاول أن تنتقص من اهمية النزعة العقلانية والمنطق الأرسطي، وكل محاولة تستفيد من المحاولة السابقة لها ثم تسعى إلى تطويرها نحو مدى أبعد. وحين نصل إلى ابن تيمية نراه يرتفع إلى القمة في نقده للمنطق او ما اسماه في احد كتبه بـ"نقض المنطق".

إن كل محاولة من تلك المحاولات الأربع تسعى إلى حصر استعمال العقل والمنطق في دائرة أضيق مما حصرتها به المحاولة السابقة. ويأتي ابن تيمية أخيراً لينقض معظم البناء الذي شاده الفلاسفة العقلانيون قديماً. إنه يرى كان المعرفة البشرية على نوعين دينية وطبيعية. ففي المعرفة الدينية لا حاجة بنا إلى استعمال المنطق. إذ اننا يجب ان نستمدها من "السلف" الصالح، ولا مجال هنا لأن نتمنطق او نجادل فنفسد بذلك ديننا وتعاليم سلفنا. اما في المعرفة الطبيعية فالتمنطق لا يوصلنا إلى علم يقيني. إن العلوم الطبيعية في نظر ابن تيمية تجريبية اكثر مما هي قياسية استنباطية. والمعرفة الصحيحة فيها هي تلك التي تلصق بالواقع الجزئي تستمد منه قواعدها، ولا تبتعد عنه محلّقة في عالم الكليات العقلية العامة

اكاد اعتقد أن ابن تيمية وضع في محاولته هذه أساساً للمنهج الاستقراني الواقعي الذي نجده واضحاً لدى ابن خلدون. ولو اتيح للحضارة الإسلامية ان تواصل نموها وازدهارها بعد هذه الفترة التي ظهر فيها ابن تيمية وابن خلدون، لربما راينا المنهج الاستقرائي يتطور اكثر مما رايناه على يد هذين المفكرين العظيمين.

هوامش الفصل الثاني:

(1) أحمد أمين، ضحى الإسلام، (القاهرة 1943)، ص 349 ـ 350 .
(2) شفيق جبري، الجاحظ ـ معلم العقل والأدب، (دار المعارف بمصر)، ص 171 .
(3) المظنون أن الحضارة الإسلامية قد أنتجت كثيراً من الدراسات الاجتماعية الرائعة، ولكنها مع الأسف قد أتلفت أو أحرقت لأسباب مختلفة. ولو أن المؤلفات الإسلامية بقيت كلها لربما وجدنا فيها ما يفوق نظرية ابن خلدون من بعض النواحي.
(4) أحمد أمين، ضحى الإسلام، (القاهرة 1943)، ج3 ، ص 134 .
(5) المصدر السابق، ج 3 ، ص 134 .
(6) أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، (القاهرة 1371هـ)، ص 21 .
(7) أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، (القاهرة 1961)، ص 107 .
(8) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري المسلمين، (القاهرة 1947)، ص 130 ـ 140 .
(9) أبو حامد الغزالي، معيار العلم، (القاهرة 1346 هـ)، ص 27 ـ 35 .
(10) علي سامي النشار،المصدر السابق، ص 141 .
(11) أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة، ص 188 .
(12) سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، ص 206 ـ 207 .
(13) أحمد بن مسكويه، تهذيب الأخلاق، (بيروت 1961)، ص 10 ـ 11 .
(14) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، (تحقيق وتقديم جميل صليبا وكامل عياد)، (دمشق 1960)، ص 23.
(15) المصدر السابق ص 12 ـ 16 .
(16) أبو حامد الغزالي، تهافت افلاسفة، (القاهرة 1947)، ص 226 ـ 241 .
(17) جميل صليبا وكامل عياد، (مقدمة المنقذ في الضلال)، ص 15 .
(18) سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، ص 517 .
(19) محمد أبو زهرة، ابن تيمية، (القاهرة) ، ص 42 ـ 92 .
(20) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري المسلمين، ص 165 .
(21) المصدر السابق، ص 178 .
(22) المصدر السابق، ص 169 .

الفصل الثالث

ابن خلدون والمنطق الأرسطي

بعد وفاة ابن تيمية بأربع سنوات،ولد صاحبنا ابن خلدون[1]. . ونلاحظ في مقدمة ابن خلدون كثيراً من الآراء التي جاء بها ابن تيمية والتي جاء بها الغزالي، في نقد العقل والمنطق. وهذه الآراء قد ترد في المقدمة احياناً بألفاظ تشبه الفاظ ابن تيمية والغزالي وقد ترد احياناً بألفاظ مختلفة مع الاحتفاظ بالمعنى.

مما يجدر ذكره في هذا الصدد أن ابن خلدون جرى في عرض آرائه المنطقية على أسلوب لا يخلو من غموض والتواء. فهو لم يوضح منهجه المنطقي توضيحاً مركَزاً يجعل القارىء يفهم ما يريد من النظرة الأولى. فقد جاءت نقداته المنطقية متفرّقة هنا وهناك في ثنايا المقدمة، حتى أصبح من العسير على القارىء أن يتابعها ويربط ما بينها في منظومة واضحة المعالم. أضف إلى ذلك أن أسلوب ابن خلدون بوجه عام ليس بالأسلوب المتناسق الذي يوضح بعضه بعضاً كثيراً.

والظاهر أن الخلق الدبلوماسي الذي اشتهر به ابن خلدون جعله لا يفصح عن آرائه إفصاحاً تاماً، كأنه كان يخشى أن يثير عليه بعض الذين تغضبهم تلك الآراء، فهو يراوغ فيها ويداور، ويمطّط فيها تارة ويقتضيها تارة أخرى. وأعترف أني لم أستطع أن أفهم مقاصد ابن خلدون إلا بعد أن قرأت مقدمته عدة مرات قراءة إمعان واستقصاء. وفي كل مرة أقرا المقدمة فيها أكتشف منها وجهاً جديداً من آراء ابن

خلدون. ومن يدريني فربما كنت حتى هذه الساعة بعيداً عن فهم ابن خلدون كما هو في حقيقة أمره.

ابن خلدون ومبدأ السببية:

يذهب الدكتوران جميل صليبا وكامل عياد إلى القول بأن ابن خلدون خالف الغزالي في مبدأ السببية. وهما يستندان في ذلك على عبارتين وردتا في المقدمة هما:

(1) "أن الطبيعة لا تترك أقرب الطرق في أفعالها وترتكب الأعوص والأبعد".

(2) "وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، ولكنه أجرى الأمور على مستقر العادة"[2].

يغلب على ظني أن في هاتين العبارتين، لا سيما الثانية منهما، ما يؤيد رأي الغزالي في السببية. فالغزالي كما رأينا في الفصل السابق لا يعتبر السببية قانوناً طبيعياً صارماً، بل يعتبرها عادة شاء الله أن تجري في الكون، وهو قادر على خرقها أو تبديلها. وعبارة ابن خلدون الثانية تشير إلى رأي الغزالي هذا حيث جاء فيها: "ولكنه أجرى الأمور على مستقر العادة". وعلاوة على ذلك نجد ابن خلدون يرى في المعجزات والكرامات وخوارق السحر عين الرأي الذي قال به الغزالي، إذ هي في نظرة خرق لمبدأ السببية.

يذهب الدكتور طه حسين مذهباً قريباً من مذهب الدكتورين صليبا وعياد. وهو يؤكد بأن مبدأ السببية كان أحد الأسس الثلاثة التي بنى ابن خلدون عليها نظريته الاجتماعية. يقول طه حسين عن ابن خلدون: "ولا يرى مثل كورنو أن السبب في ذاته أثر من آثار المصادفة أي أثر من آثار الالتقاء مصادفة بين طائفتين من الأسباب، وهو مبدأ يناقض الفلسفة العقلية"[3].

يرى طه حسين أن ابن خلدون يؤمن بمبدأ السببية على نمط ما قالت به الفلسفة العقلانية أي بخلاف ما قال به الذين نقضوا هذا المبدأ من أمثال الغزالي وهيوم وكورنو، ولكن طه حسين يعود فيعترف بأن ابن خلدون جعل لمبدأ السببية استثناءات وهي تلك التي تحدث في المعجزات والكرامات وأعمال

السحرة[4]. ولست أدري كيف يوفق طه حسين بين القول بهذه الاستثناءات الخارقة للعادة وبين القول بمبدأ السببية الذي تؤمن به الفلسفة العقلية؟!

مهما يكن الحال، فإننا نستطيع أن نتبين رأي ابن خلدون في مبدأ السببية، بشكل أوضح، في الفصل الذي عقده في المقدمة حول علم الكلام، حيث قال: "إن الحوادث في عالم الكائنات، سواء كانت من الذوات أو من الأعمال البشرية والحيوانية، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بل تقع في مستقر العادة وعنها يتم كونها...فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر، وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة، وما اوتيتم من العلم إلا قليلاً. فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها وإلغائها جملة والتوجه إلى مسبب الأسباب وفاعلها وموجدها..."[5].

نلاحظ في هذا أثر الغزالي واضحاً. ويمكن القول ان ابن خلدون قد امتاز على الغزالي من حيث تأكيده على عجز العقول البشرية ان تفهم كيفية تأثير الأسباب في الحوادث. وهنا يقرب ابن خلدون من الاتجاه العلمي الحديث. إنه يقول كالغزالي اننا عرفنا مبدأ السببية من طريق العادة، ولكنه يعود فيقول بان هذه العادة قد تكون مخطئة لأن علمنا بالأسباب محدود. ولهذا وجب علينا ان نقطع النظر فيها ونتوجه إلى الله خالق الأسباب.

ابن خلدون ومبدأ العقلانية:

يظهر اثر الغزالي في ابن خلدون هنا اكثر من ظهوره في شأن مبدأ السببية. فابن خلدون يرى كالغزالي ان العقل البشري محدود وانه غير قادر على النظر في حقائق الكون إلا ضمن نطاق معين لا يجوز ان يتعداه. وقد ورد هذا الرأي في المقدمة بصور شتى ومواضع متعددة. يقول ابن خلدون في احد هذه المواضع ما يلي:

"ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات واسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسفّه رأيه في ذلك. واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادىء رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه... ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكراً للمعقولات

وساقطة لديه بالكلية. فإذا علمت هذا فلعل هناك ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا، لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة. وخلق الله أكبر من خلق الناس والحصر مجهول، والوجود اوسع نطاقاً من ذلك... وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير انك لا تطمع أن تزن به امور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال. ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يدرك. على أن الميزان في احكامه غير صادق. لكن للعقل حداً يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له ان يحيط بالله وبصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه. وتفطن في هذا لغلط من يقدّم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا وقصور فهمه واضمحلال رايه، فقد تبين لك الحق من ذلك "(6).

لا شك ان ابن خلدون اقتبس هذا الراي من الغزالي إذ نلاحظ شبهاً لا يستهان به بين عبارات الغزالي وعبارات ابن خلدون. ومما يلفت النظر بوجه خاص أن ابن خلدون شبّه العقل بالميزان وقال بأن ميزان الذهب لا يصح ان توزن به الجبال، وقد ذكرنا في الفصل السابق كيف اطلق الغزالي على المنطق اسم الميزان والمحك والمعيار.

ولكن ابن خلدون ذهب في نقد العقل إلى ابعد مما ذهب إليه الغزالي. فالغزالي يعتقد، كما رأينا، ان العقل عاجز عن فهم الأمور الإلهية. اما ابن خلدون فيعتقد ان العقل قاصر عن فهم الأمور الاجتماعية علاوة على الأمور الإلهية. وقد كان الغزالي يرى أن المختصين في العلوم العقلية كلما تعمقوا فيها قصرت بصيرتهم عن فهم العلوم الإلهية. ويأتي ابن خلدون ليقول عنهم ان بصيرتهم قاصرة ايضاً عن فهم السياسة وغيرها من امور المجتمع.

عقد ابن خلدون فصلاً في مقدمته بعنوان "في ان العلماء من بين البشر ابعد عن السياسة ومذاهبها". وهو يقصد بالعلماء اولئك الذين يتبعون في علومهم القياس المنطقي. يقول عنهم: إنهم اعتادوا في حياتهم العلمية ان يغوصوا إلى المعاني فينتزعوها من المحسوسات ويجردوها في الذهن اموراً كلية عامة. وقد دابوا ان

يطبقوا هذه الكليات العامة على السياسة وغيرها من شؤون المجتمع...ولهذا نجدهم يفشلون فيها فشلا ذريعاً.

إن السياسة في نظر ابن خلدون يحتاج صاحبها إلى مراعاة أحوال العمران كما هي في واقعها الخارجي، وكثيراً ما تكون الكليات العقلية العامة مخالفة للجزئيات الخارجية الواقعية. ولهذا كان الرجل العامي ذو الطبع السليم والذكاء المتوسط أكثر نجاحاً في السياسة من العالم المتمنطق. إنه ينظر في الأمور بفطرته الحسية فلا يبني حكمه على قياس أو تعميم وهو في هذا كمثل السابح الذي لا يفارق الساحل عند الموج فيامن من الغرق. وينتهي ابن خلدون من هذا قائلاً: "ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مامونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس..."(7).

ويعلن ابن خلدون رايه بجلاء اكثر في فصل آخر من مقدمته، وهو الذي جاء بعنوان "في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها". فهو يذكر فيه كيف أن المنطق الذي يتبعه الفلاسفة قاصر من ناحيتين: الأولى من ناحية النظر في الإلهيات كما أسلفنا، والثانية من ناحية النظر في الموجودات الجسمانية وهي التي يسميها الفلاسفة بالعلم الطبيعي. ووجه قصور المنطق في هذه الناحية ان النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة غير يقينية، وهي لا تطابق ما هو موجود في الخارج. "اللهم ما يشهد به الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين، فأين اليقين الذي يجدونها فيها"(8).

يبدو من هذا أن ابن خلدون قد طوّر رأي الغزالي وذهب فيه مذهباً لعل الغزالي لا يرضى به. فقد كان الغزالي لا يثق بالمعرفة التي تاتي عن طريق الحس، وهو في ذلك يوافق الفلاسفة القدامى في الاستهانة بالحس وتخطئته. ويمكن القول إن الغزالي كان يرى وجود نوعين من المنطق أو الميزان الفكري: أحدهما المنطق الأرسطي الذي يصلح لجميع العلوم ما عدا التي تبحث في الأمور الإلهية، والثاني هو المنطق الكشفي الذي يبحث في الأمور الإلهية. أما ابن خلدون فهو يضيف إلى هذين المنطقين منطقاً ثالثاً هو المنطق الحسي، وهو الذي يراه ابن خلدون صالحاً لفهم الأمور الاجتماعية.

الظاهر ان الغزالي كان يريد للأمور الاجتماعية أن تكون كالعلوم الطبيعية

خاضعة لمنطق أرسطو. ويأتي ابن خلدون فيقول إن هناك من العلوم ما يخضع لمنطق أرسطو كعلم الهندسة والحساب وما أشبه، ومنها ما لا يخضع له كعلم الاجتماع. ففي رأيه أن المعرفة الاجتماعية يجب أن تكون مستمدة من المحسوس ولاصقة به، فإذا كثر فيها "الانتزاع" والبعد عن المحسوس كانت غير مأمونة العواقب. إن الحس عند ابن خلدون أصدق من القياس المنطقي والتجريد العقلي في فهم الأمور الاجتماعية.

يبدو من هذا أن ابن خلدون كان يؤمن بوجود ثلاثة أنواع من المنطق:

1 ـ المنطق الكشفي هو الذي يصلح للبحث في الأمور الإلهية والروحية وما اشبه.

2 ـ المنطق العقلاني وهو الذي يصلح لبحث الأمور القياسية كالهندسة والحساب وما اشبه.

3 ـ المنطق الحسي وهو الذي يصلح لبحث الأمور الاجتماعية والسياسية وما أشبه.

سنرى في بعض الفصول القادمة كيف ان ابن خلدون استعمل هذه الأنواع المنطقية الثلاث في حياته الفكرية. فهو يعترف أولاً أنه كتب مقدمته تحت تأثير الإلهام الآني كما يفعل المتصوّفة، ثم نراه ثانياً ينسق كثيراً من فصول مقدمته على نمط من ترتيب الأدلة يشبه ما يفعله المناطقة وعلماء الهندسة، وهو أخيراً يحاول استقراء معظم أفكاره من الواقع الاجتماعي المحسوس.

ابن خلدون وابن تيمية:

يجوز أن نقول إن ابن خلدون توصل إلى رأيه الآنف الذكر بعد أن مزج بين رأي الغزالي ورأي ابن تيمية، وانتج منهما رأياً جديداً يلائم مزاجه الاجتماعي الواقعي.

كان ابن تيمية، كما أسلفنا، يرى أن البرهان المنطقي القائم على الكليات العقلية لا يوصل الى علم يقيني، إنما هو يوصل إلى أمور ظنية مقدرة في الأذهان فقط. والعلم الحق عند ابن تيمية هو الذي يستمد احكامه من الأشياء الجزئية المتعينة بوجودها الخارجي. لابن تيمية في هذا الصدد تعبير طريف حيث ميز بين "الإمكان الذهني" و"الإمكان الخارجي"، فالأول منهما يستند على التفكير المجرد بينما الثاني يستند على الاستقراء الحسي.

مما يلفت النظر أن ابن خلدون ياتي في أحد فصول مقدمته بمثل هذا التمييز بين الإمكانين. لكنه يسمي الأول منهما "الإمكان العقلي المطلق" ويسمى الثاني "الإمكان بحسب المادة التي للشيء"[9]. وهو يذكر هذا التمييز في معرض الحديث عما اعتاد الناس عليه من تكذيب أي خبر غير مألوف لديهم. فإذا سمع الناس بحدث غريب يقع في أمة بعيدة وهم لم يعتادوا على مشاهدته في مجتمعهم مالوا إلى تكذيبه والسخرية منه، كمثل ما حدث لابن بطوطة بعدما ساح في البلاد النائية وجاء لقومه عنها بأخبار غريبة لم يألفوها فأنكروها عليه.

ياتي ابن خلدون في هذا الصدد بمبدأ على شكل نصيحة للقارىء فيقول: "ولا تنكرن ما ليس بمعهود عندك ولا في عصرك شيء من امثاله فتضيق حوصلتك عند ملتقط الممكنات. فكثير من الخواص إذا سمعوا امثال هذه الأخبار عن الأمم السالفة بادر بالإنكار، وليس ذلك من الصواب، فإن احوال الوجود والعمران متفاوتة، ومن أدرك منها رتبة سفلى أو وسطى فلا يحصر المدارك كلها فيها"[10].

ويروي ابن خلدون بهذه المناسبة قصة طريفة هي: أن وزيراً اعتقله سلطانه هو وابنه الصغير ومكث في السجن سنين نشأ فيها الولد وكبر. فقلما نضج عقل الولد اخذ يسأل اباه عن لحم الغنم الذي يؤتى به إلى السجن لطعامهما: من أي الحيوانات هو؟. إن الولد لم ير الغنم في حياته، وكل ما راى من الحيوانات في سجنه هو الفار وحده. فتصور ان الغنم مثل الفار، وابوه ينكر عليه ذلك. روى ابن خلدون هذه القصة لكي يبين بها كيف أن تصورات الإنسان لا تخرج عن نطاق ما يالفه ويعتاد عليه في بيئته المحدودة، والإنسان لذلك يصعب عليه أن يتصور ما ليس مألوفاً لديه إلا بالقياس على المالوف.

وينتهي ابن خلدون من ذلك فيقول: "فليرجع الإنسان إلى أصوله، وليكن مهيمناً على نفسه، ومميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته، فما دخل في نطاق الإمكان قبله، وما خرج عنه رفضه، وليس مرادنا الإمكان العقلي المطلق، فإن نطاقه اوسع شيء، فلا يفرض حداً للواقعات، وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء..."[11].

المادة عند ابن خلدون:

نعثر في مواضع مختلفة من مقدمة ابن خلدون على عبارات فيها ذكر "المادة" بصيغة المفرد أحياناً وبصيغة الجمع أحياناً أخرى. وهذه العبارات، فيما اعتقد، ذات أهمية كبيرة من الناحية المنطقية. ومن المؤسف أن نرى الدارسين لابن خلدون لا يعيرون هذه العبارات الأهمية الكافية، ومنهم من فهم "المادة" التي وردت فيها في ضوء المفهوم الحديث لمعنى المادة، مع العلم أن ابن خلدون كان يقصد بالمادة معنى يختلف من بعض الوجوه عن معناها الحديث.

إن ابن خلدون يذكر المادة ويفهمها حسب مفهومها القديم الذي كان مألوفاً لدى الفلاسفة في زمانه. وأقرب المصطلحات الحديثة إلى مفهوم "المادة" عند ابن خلدون هو "المحتوى" أو "المضمون". وقد رأينا في الفصل الأول كيف كان المنطق القديم يهتم بشكل الأفكار أو صورتها دون محتواها أو مضمونها، أي انه كان مشغولاً بالكليات العقلية العامة فلا يبالي بما في الواقع من محتوى "مادي".

وجاء ابن خلدون ثائراً على هذا المنطق "الصوري". فهو يريد من المفكرين ان يكونوا اولي منطق "مادي". واتضحت ثورة ابن خلدون هذه في العبارات التي أشرنا إليها، كما اتضحت في امور اخرى. والعبارات المشار إليها كثيرة ومتفرقة في ثنايا المقدمة. وسنحاول فيما يلي ان نأتي ببعضها على سبيل التمثيل.

(1) نبدأ أولاً بذكر العبارة التي اوردناها آنفاً عند الحديث عن التشابه بين ابن خلدون وابن تيمية في التفريق بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي. فقد أطلق ابن خلدون كما رأينا على الإمكان الخارجي مصطلح "الإمكان بحسب المادة التي للشيء". وقد أراد ابن خلدون بذلك انتقاد المفكرين الذين دأبوا على التمييز بين الممكن والمستحيل من الأخبار عن طريق التجريد الذهني، أي طريق النظر في الأمور حسب صورها المطلقة لا حسب موادها النسبية. إنه يريد منهم أن يقارنوا الأمور بأشباهها ويقيسوا الغائب منها على الحاضر، كما اشار إلى ذلك بصراحة في موضع آخر من مقدمته[12].

(2) وهناك عبارة أخرى وردت في مقدمة ابن خلدون تدل على ذلك بوضوح أكثر. إنه فيها ينتقد المؤرخين المتأخرين ويصفهم بأنهم مقلدون بلداء الطبع والعقل يغفلون عما يحدث في التاريخ من تغير مستمر، ثم يقول عنهم: "فيجلبون

الأخبار عن الدول، وحكايات الوقائع في العصور الأوّل، صوراً تجرّدت من موادّها، وصفاحاً انتضيت من أغمادها..." [13].

معنى هذا أن ابن خلدون ينعى على المؤرخين الاكتفاء من الأخبار بصورها الذهنية المجردة وإهمال محتواها الواقعي. وهو يشبّههم بمن يهمل السيف اكتفاءاً بغمده، مع العلم أن السيف هو المقصود، وما الغمد سوى وسيلة لحمايته.

إن هذه العبارة من ابن خلدون تذكرنا بعبارة لابن الهيثم العالم الفيزيائي المعروف في الإسلام. يقول ابن الهيثم في كتابه "المناظر" ما نصه: "... فخضت لذلك في ضروب الآراء والاعتقادات فلم أحظ من شيء بطائل ولا عرفت منه للحق منهجاً ولا إلى الراي اليقيني مسلكاً جيداً، فرايت أنني لا أصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية" [14].

قد يصح القول أن ابن الهيثم كان ثائراً على المنطق الصوري في مجال الفيزياء كمثل ما كان ابن خلدون ثائراً عليه في مجال الاجتماع، وقد أنتج كل منهما شيئاً جديداً في المجال الذي تخصص فيه.

(3) وفي الفصل الذي خصصه ابن خلدون للمنطق في مقدمته اشار إشارة واضحة إلى أن المناطقة المتاخرين شغلوا بصورة الأفكار وأهملوا مادتها. وقد اشار أيضاً إلى أن "المادة" هي التي يجب أن تكون موضع الاهتمام والاعتماد في فن المنطق. إنه يقول ما نصه:

" ... ثم تكلموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادته، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة، وهي الكتب الخمسة: البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة. وربما يلمّ بعضهم باليسير منها إلماماً، وأغفلوها كأن لم تكن وهي المهم المعتمد في هذا الفن. ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك كلاماً مستبحراً ونظروا فيه من حيث أنه فنّ براسه لا من حيث أنه آلة للعلوم، فطال الكلام فيه واتسع..." [1].

لعل من المجدي هنا أن ننقل تعليق الدكتور علي عبد الواحد وافي على كلام ابن خلدون هذا. يقول الدكتور وافي: "اي مع انها المهم المعتمد في الفن، لأنها تتعلق

بمادة القياس من حيث صدق مقدماته وانطباقها على الواقع. أما البحوث الأخرى فتتعلق بالقياس من حيث صورته. ولا يخفى أن البحث فيه من حيث مادته ومبلغ صدق مقدماته أهم كثيراً من البحث فيه من حيث صورته وأوضاعه المنتجة. ومن ثم يوجّه المحدثون أكبر قسط من عنايتهم إلى منطق المادة أو المنطق التطبيقي (الذي يشمل مناهج البحث Mrethodologie) بينما لا يولون المنطق الصوري إلا قسطاً يسيراً من اهتمامهم"[16].

(4)في الفصل الذي خصصه ابن خلدون "في أبطال الفلسفة وأبطال منتحليها"، وهو الفصل الذي أشرنا إليه في مناسبة سابقة، يذكر الأخطاء التي يتورط فيها المناطقة بأقيستهم الصورية. فهو يقول: "إن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقينية، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ولعل بموادها ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي..."[17].

إن ابن خلدون يعلن هنا بوضوح وجود فرق بين الصور الذهنية المجردة وبين الوقائع المادية الخارجية. وهو يزيد ذلك توضيحاً في فصل آخر من مقدمته حيث يقول إن الرجل العامي الذي لم يعتد على التجريد الذهني كثيراً ما يكون أصدق حكماً في الأمور من المناطقة إذ هو "لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده إياه يقتصر لكل مادة على حكمها وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به ولا يعدّي الحكم بقياس أو تعميم ولا يفارق في اكثر نظره المواد المحسوسة ولا يجاوزها في ذهنه كالسابح لا يفارق البر عند الموج...فيكون مأموناً من الخطر في سياسته مستقيم النظر في معاملة ابناء جنسه، فيحسن معاشه وتندفع آفاته ومضاره باستقامة نظره. وفوق كل ذي علم عليم. ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس، فإنها تنظر في المعقولات الثواني ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني..."[18].

هنا يتضح موقف ابن خلدون تجاه المنطق الصوري اتضاحاً لا يستهان به. إن الباحث حين يقرا هذه العبارات التي ورد فيها ذكر "المادة" لا يستطيع أن يؤيد ما ذهب إليه البعض من أن ابن خلدون كان يتبع المنطق الصوري في تفكيره

الاجتماعي. فالمادة والصورة شيئان متضادان كما أسلفنا، وليس من المحتمل إذن أن يتبع ابن خلدون المنطق الصوري في نظريته بينما هو يشجب هذا المنطق في عباراته الآنفة الذكر.

(5) أود أن أختم البحث في هذه العبارات بذكر عبارة وردت فيها كلمة "المادة" بشكل غامض. وهذه العبارة جاءت في المقدمة في معرض الحديث عن الجاه حيث يقول فيها ابن خلدون ما نصه: "فقد تبين أن الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة، ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم في العدل بأحكام الشرائع والسياسة، وعلى أغراضه فيما سوى ذلك. ولكن الأول مقصود في العناية الربانية بالذات، والثاني داخل فيها بالعرض كسائر الشرور الداخلة في القضاء الإلهي، لأنه قد لا يتم وجود الخير الكثير إلا بوجود شر يسير من اجل المواد، فلا يفوت الخير بذلك، بل يقع على ما ينطوي عليه من الشر اليسير، وهذا معنى وقوع الظلم في الخليقة فتفهم"[19].

مما تجدر الإشارة إليه ان الدكتور علي عبد الواحد وافي علّق على هذا الكلام فقال عن عبارة "من اجل المواد" الواردة فيه بانها جاءت هكذا في جميع النسخ وانها غير واضحة الدلالة[20]. وفي رايي انها على الرغم من عدم وضوحها لا تخلو من دلالة كبيرة. ونحن نستطيع أن نفهمها بشكل اوضح لو اننا درسناها في ضوء ما سلف حيث نقارنها بالعبارات الأخرى التي ورد فيها ذكر للمادة أو المواد. لا انكر أن ابن خلدون استعمل لفظة "المواد" في هذه العبارة على غير ما يستسيغه اسلوب اللغة العربية، ولعله قلد فيها اسلوب الفلاسفة. وعلى اي حال فإني اميل الى الظن بأن ابن خلدون قصد بها معنى مشابهاً لما قصده في العبارات الأخرى.

يقول ابن خلدون: إن الخير الكثير لا يتم في الأشياء إلا بوجود شر يسير معه "من اجل المواد". واحسبه كان يعني بذلك ان الخير ما دام ذا طبيعة "مادية" فلا بد أن يختلط بما يناقضه في الحياة الواقعية. وابن خلدون بهذا يخالف المناطقة القدماء الذين كانوا ينظرون في الخير والشر، وغيرهما من امور الحياة، نظرة صورية تجريدية. ولهذا فهم كانوا يعتبرون الأمور افكاراً مثالية مطلقة، كل واحدة منهما قائمة بذاتها ومستقلة في كيانها عن غيرها.

من مزايا ابن خلدون أنه ينظر في الأمور باعتبار محتواها المادي المتلبّس بشبكة الحياة وليس باعتبار صورها المثالية المطلقة. وسيأتي في الفصل القادم تبيان المدى الذي وصل إليه ابن خلدون في هذه النظرة "المادية" الواقعية.

هوامش الفصل الثالث:

(1) توفي ابن تيمية عام 728 هـ، وولد ابن خلدون عام 732 هـ .
(2) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، (تحقيق وتقديم جميل صليبا وكامل عياد) ، ص 15 - 16.
(3) طه حسين ، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، (ترجمة محمد عبد الله عنان)، القاهرة 1925 ، ص 41 .
(4) المصدر السابق، ص 41 - 42 .
(5) مقدمة ابن خلدون (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 1035 - 1036 .
(6) المصدر السابق، ص 1037 - 1038 .
(7) مقدمة ابن خلدون، (طبعة المكتبة التجارية) ، ص 524 - 543 .
(8) المصدر السابق، ص 516 .
(9) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 506 .
(10) المصدر السابق، ص 504 .
(11) المصدر السابق، ص 506 .
(12) المصدر السابق، ص 219 .
(13) المصدر السابق، ص 211 .
(14) جميل صليبا وكامل عياد، المنطق وطرائق العلم العامة، (بيروت 1948)، ص 8 .
(15) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 1106 - 1107 .
(16) المصدر السابق، ص 1106 .
(17) مقدمة ابن خلدون، (طبعة المكتبة التجارية) ، ص 516 .
(18) المصدر السابق، ص 542 - 543 .
(19) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 910 .
(20) المصدر السابق، ص 910 .

الفصل الرابع

ابن خلدون وقوانين الفكر

استعرضنا في الفصل السابق أقوالاً وآراء مختلفة من ابن خلدون ورأينا كيف أنه حاول بها تفنيد المنطق الأرسطي. ونريد الآن ان ندرس نظرية ابن خلدون بوجه عام لنرى هل كانت سائرة على مبادىء المنطق الأرسطي أم كانت مخالفة لها.

وقبل أن نبدأ الدراسة يجدر بنا أن نتحرى عن اللب أو المحور الذي كانت النظرية تدور حوله. وهنا قد تواجهنا صعوبة منشؤها ان ابن خلدون لم يحاول ان يعرض نظريته في منظومة متناسقة. فالذي يقرأ المقدمة قراءة سطحية قد يتيه فيما أورد ابن خلدون فيها من فصول استطرادية وبحوث مشتّتة، وربما ضاع على القارىء من جراء ذلك كثير من روعة النظرية وترابطها. الواقع أن ابن خلدون كتب نظريته على نمط غير متسلسل، فلا يدري القارىء اين يبدأ بها واين ينتهي. ولعل هذا هو الذي جعل الباحثين مختلفين في تعيين محور النظرية وفي التمييز بين لبها وقشورها.

ما هو محور النظرية؟

يرى الأستاذ ساطع الحصري أن فكرة "العصبية" هي المحور الذي يدور حوله معظم المباحث الاجتماعية في مقدمة ابن خلدون. وهذه الفكرة في نظر الحصري تؤلف أنظومة (Systesm) تامة التكوين في الاجتماع بوجه عام وفي الاجتماع السياسي بوجه خاص. ولا يستطيع القارىء، كما يقول الحصري، أن يحصل على

فكرة تامة عن العصبية بقراءة فصل واحد أو بضعة فصول من المقدمة، ذلك لأن ابن خلدون يبني نظريته فيها بالتدريج قسماً بعد قسم خلال فصول المقدمة ـ شأن جميع المفكرين الذين يضعون النظريات المفصلة ويؤسسون الأنظومات الكبيرة[1].

إن رأي الحصري هذا له وجاهته. والملاحظ أن كثيراً من الباحثين، من أجانب وعرب، يذهبون مذهب الحصري في هذا الصدد. وقد اطلعت على كتاب صدر حديثاً، لأحد علماء الاجتماع الأمريكيين هو الأستاذ دون مارتنديل، وهو يرى هذا الرأي كذلك[2].

وللدكتور طه حسين رأي آخر في محور النظرية الخلدونية. فهو يذهب إلى أن تلك النظرية تدور حول موضوع الدولة. ويستنتج طه حسين من ذلك أن ابن خلدون لا يجوز أن نمنحه لقب عالم اجتماعي او نضعه في مصاف علماء الاجتماع الحديث، ذلك لأن موضوع الدولة أضيق من أن يصلح موضوعاً لعلم الاجتماع[3].

إني اخالف رأي الحصري ورأي طه حسين. ففي رايي أن نظرية ابن خلدون تدور حول موضوع هو اوسع نطاقاً واكثر شمولاً من موضوع العصبية أو موضوع الدولة. إنها حسبما أظن تدور حول البداوة والحضارة وما يقع بينهما من صراع. ويمكن القول أن لها جانبين؛ احدهما سكوني(Static) والآخر حركي (Dynamic). فالجانب السكوني منها يتمثل في تعيين خصائص البداوة والحضارة، وكيف تظهر هذه الخصائص في كل منهما على حدة. أما الجانب الحركي من النظرية فيتمثل في دراسة التفاعل والتصارع بين البداوة والحضارة وما ينتج عن ذلك من ظواهر اجتماعية مختلفة.

يخيّل لي أن ابن خلدون نظر في احوال الناس في زمانه فراهم مستقطبين على فئتين لا ثالث لهما هما البدو والحضر. ثم نظر في هاتين الفئتين فوجد أن صفات إحداهما مضادة لصفات الفئة الثانية من جهة، ووجد كذلك أن الفئتين في تفاعل مستمر من الجهة الأخرى. فاستنتج من ذلك أن المجتمع في جميع حوادثه الماضية والمقبلة ليس سوى نتاج لهذا التضاد والتفاعل بين الفئتين.

لو بعث ابن خلدون اليوم حياً وشهد الكهرباء لربما فرح به فرحاً كبيراً. فابن

خلدون صور المجتمع البشري بالصورة التي تحدث فيها الظواهر الكهربائية. فهناك قطبان: سالب وموجب، ويجري التيار الكهربائي إثر اتصال هذين القطبين.

لا ننكر أن نظرية ابن خلدون فيها شيء من ضيق الأفق. فهو قد درس المجتمع الذي عاش فيه وظن أن المجتمعات البشرية كلها من طراز ما درس. ولكن ابن خلدون على الرغم من هذا النقص في نظريته كان موفقاً فيها كل التوفيق. إن اكتشافه للجانب السكوني والحركي من مجتمعه، وتحرّيه عن الظواهر الاجتماعية التي تنشأ عن التفاعل بين هذين الجانبين، جعله قريباً جداً من الطابع الذي اتجه نحوه علم الاجتماع الحديث.

مما يلفت النظر ان آباء علم الاجتماع الحديث، وهم كونت الفرنسي وسبنسر الانكليزي ووارد الأمريكي، اهتموا بتقسيم دراساتهم الاجتماعية إلى جانبين: حركي وسكوني[4]. والظاهر ان العلوم الحديثة كلها تنحى هذا المنحى في التقسيم، وليس من باحث يريد أن يدرس الظواهر الطبيعية او الاجتماعية إلا ويلاحظ وجود هذين الجانبين فيها، وهو مضطر إذن ان يدرس خصائصها وهي ساكنة في لحظة ما، ثم يدرس ما يحدث عليها وهي تتحرك او تتفاعل.

مهما يكن الحال فإننا لا نتوقع من ابن خلدون ان يأتي بتقسيمه بشكل واضح متقن على منوال ما فعل العلماء الحديثون. يصح ان نقول ان ابن خلدون لم يكن واعياً لهذا التقسيم أو مدركاً له إدراكاً واضحاً، إنما هو قد جرى فيه على رسله وانسياق بديهته، فجاءت نظريته وقد ظهر فيها الجانب الحركي والجانب السكوني بشكل غير مقصود. ولو اتيح لابن خلدون ان يعيش في مثل المرحلة العلمية التي عاش فيها اولئك العلماء لربما توصل في نظريته إلى مثل ما توصلوا إليه من التقسيم والتوضيح.

النظرية والمنطق:

لا يهمنا هنا ان نعرف تفاصيل نظرية ابن خلدون كما هي في جانبيها الحركي والسكوني. فذلك امر ليس من قصدنا في هذا الكتاب أن نبحث فيه، إنما نريد أن نرى هل كانت تلك النظرية موافقة لمبادىء المنطق الأرسطي ام مخالفة لها.

ذكرنا في الفصل الأول المبادىء الأساسية التي يقوم عليها بناء المنطق الصوري،

فكان منها مبدأ الماهية. وقلنا إن هذا المبدأ يحتوي على قوانين ثلاثة هي التي تسمى لدى المناطقة بقوانين الفكر، وهي: (1) قانون الذاتية (2) قانون عدم التناقض (3) قانون الوسط المرفوع.

وحين ندرس نظرية ابن خلدون نجد انها قائمة على نقض هذه القوانين، لا سيما القانونين الأول والثاني منها. ويصح القول ان الجانب السكوني منها قائم على نقض قانون عدم التناقض، والجانب الحركي قائم على نقض قانون الذاتية.

يقول قانون عدم التناقض، كما اسلفنا، ان الشيء إذا كان حسناً فإنه لا يمكن ان يكون قبيحاً، فالنقيضان لا يجتمعان كما يقول اصحاب المنطق القديم. فالشيء الحسن يجب ان يكون حسناً في جميع صفاته. والقبيح كذلك يجب ان يكون قبيحاً في جميع صفاته. اما ابن خلدون فقد اشار في الجانب السكوني من نظريته إلى ما يخالف هذا القانون. فهو عندما درس البداوة ذكر لها صفات متناقضة تجمع الحسن والقبح معاً. فالبدو صالحون وطالحون في الوقت ذاته، وذلك تبعاً الجهة التي ننظر منها إليهم. فإذا نظرنا إليهم من جهة معينة وجدناهم من اكثر الناس توحشاً وميلا للنهب والتخريب، ومن اشدهم بعداً عن العلم والفن والصناعة. ولكننا حين ننظر إليهم من جهة اخرى نرى فيهم صفات الشجاعة ومتانة الخلق وسلامة الفطرة والابتعاد عن الترف والابتذال والتسفّل، وكذلك يكون الحضر في نظر ابن خلدون. ففيهم تتمثل معالم الصناعة والعلم والفن من جهة، وتسودهم أخلاق الترف والجبن والمكر من الجهة الأخرى.

إن هذا مفهوم في الأخلاق يصعب على المفكرين القدامى قبوله. فهم قد دابوا على النظر في الأخلاق على اساس من التجزئة، حيث يرون ان في مقدور اي فرد او مجتمع ان يكتسب جميع الأخلاق الفاضلة وان يبتعد عن الأخلاق الوضيعة. وهذا هو ما يعرف في المصطلح الحديث بـ"تجزئة الشخصية" Depersonalization. وقد اتضح هذا في المفكرين المسلمين لا سيما في جدالهم الطائفي او القومي.

لقد كانوا مثلاً يتجادلون حول المفاضلة بين الصحابة أو غيرهم من رجال الإسلام الأولين. فالرجل في نظرهم إما ان يكون فاضلاً كل الفضل او وضيعاً كل الضعة، ولا بد ان تكون جميع صفاته واعماله منسجمة مع الطابع العام الذي حكموا به عليه. فإذا روى راوية مثلاً عن رجل فاضل عملاً غير مستحسن،

أسرعوا حالاً إلى تكذيب الراوية وقالوا عنها إنها غير معقولة. فليس من الممكن في رأيهم أن يصدر من الرجل الصالح عملاً غير صالح مهما كان صغيراً أو تافهاً.

وكانوا ينظرون إلى الأمم بمثل هذه النظرية. وقد لاحظنا ذلك فيهم عندما اشتد الجدل بينهم في شأن الشعوبية. فقد كان المحبون للعرب يحصرون كل اهتمامهم في تحزي الجانب الحسن من العرب ولا يعترفون لهم بأية سيئة مهما كانت. أما الشعوبيون فكانوا على النقيض على ذلك يحاولون أن يجرّدوا العرب من كل فضيلة وأن ينسبوا إليهم جميع الرذائل.

هنا تظهر اهمية ابن خلدون. فهو يرى أن الإنسان لا يستطيع أن يجمع في نفسه كل الصفات الحسنة كما يشاء. إن الإنسان يستمد أخلاقه من المجتمع الذي يعيش فيه، والمجتمع بدوره خاضع في اخلاقه للأحوال الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تحيط به. فهو إما ان يكون بدوياً او حضرياً، ولا بد له في كل من هاتين الحالتين أن يتخذ من الأخلاق ما يلائمها وينسجم معها.

إن الأخلاق في راي ابن خلدون مألوفات وعادات اجتماعية لا تخضع للإرادة الفردية، اما الفرد الذي يحاول مخالفة المجتمع في عاداته، فإن مصيره إلى الفشل والهوان[5]. والفرد إذن مضطر ان يجاري العادات السائدة على ما هي عليه في محاسنها ومساوئها.

النظرية وقانون الذاتية:

إن قانون الذاتية في المنطق القديم يقول، كما اشرنا إليه سابقاً، إن الأشياء في حقيقتها لا تتغير بمرور الزمن، إذ هي تملك خصائص ومميزات تبقى ثابتة خلال التغير. وقد ذكر جون ديوي كيف كان المنطق القديم قائماً على اساس عدم التغير. فالشيء الذي له وجود حقيقي لا يمكن أن يتغير، فإذا حدث عليه تغير كان ذلك في نظر المنطق القديم دليلاً على فقدانه للوجود الحقيقي[6].

وحين ناتي إلى نظرية ابن خلدون نجد فيها نقضاً لقانون الذاتية هذا. ويتضح ذلك بوجه خاص في الجانب الحركي من النظرية. وقد راينا ابن خلدون هنا يؤكد على أن المجتمع البشري في تغير مستمر جيلاً بعد جيل، وليس هناك حد يقف فيه هذا التغير. وقد يعترض معترض فيقول إن ابن خلدون عندما درس

خصائص البداوة والحضارة وجد أن تلك الخصائص لم تتغير بل هي بقيت على حالها منذ خلق الله البداوة والحضارة حتى العصر الذي عاش فيه ابن خلدون. للجواب على هذا أقول بأن ابن خلدون لم يكن يرى أن تلك الخصائص طبائع ثابتة جبل عليها الناس بطبيعة تكوينهم العقلي أو البدني، إنما هي في رأي ابن خلدون ناشئة من جراء كونهم يعيشون في ظروف اجتماعية تضطرهم إلى التخلق بها، وهي إذن لا بد أن تتغير فيهم تبعاً لتغير الظروف.

يشير ابن خلدون إلى هذا صراحة في صدد المقارنة التي عقدها بين البدو والحضر من حيث صفة الشجاعة فقال: "وأصله ان الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه. فالذي الفه في الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة تنّزله منزل الطبيعة والجبلة. واعتبر ذلك في الآدميين تجده كثيراً صحيحاً. والله يخلق ما يشاء" (7).

معنى هذا ان الخصائص التي ذكرها ابن خلدون عن البداوة والحضارة ليست من الطبائع البشرية الثابتة. إنها نتاج الأحوال التي عاش فيها الناس. فلو حدث مثلاً تبدل جغرافي في البادية مما يجعل احوالها تتغير عما كانت عليه،لاضطّر البدو من جراء ذلك إلى التخلّق بخصائص اخرى.

ابن خلدون والدورة الاجتماعية:

يعتقد ابن خلدون ان تاريخ المجتمع البشري يسير في دورات متتابعة من جراء التصارع بين البدو والحضر. فما دام المجتمع منقسماً الى فئتين هما البدو والحضر، وما دام كل من هاتين الفئتين ذات صفات مضادة لصفات الفئة الثانية، فلا بد أن يقع الصراع بينهما على وجه من الوجوه. فالبدو لا يستطيعون ان يشهدوا الحضر منعمين بترف المدينة بينما هم قابعون في باديتهم القاحلة. إنهم محاربون اقوياء والحضر تجاههم مترفون جبناء، ولا بد ان ياتي اليوم الذي يهجم فيه البدو الشجعان على الحضر المترفين ينهبونهم او يسيطرون عليهم حيث يؤسسون الدول والأسر الحاكمة. ولكن البدو بعد ان يتنعّموا بترف الحضارة يبدأون بالتدريج يفقدون صفاتهم القوية وخشونتهم وعصبيتهم، وبهذا تضعف الدولة التي يؤسسونها شيئاً فشيئاً فيغتنم الفرصة اولئك البدو الذين لا يزالون في

البادية محافظين على صفاتهم الأصلية فيهاجمون الدولة التي فقدت قوتها ويؤسسون مكانها دولة جديدة. وهكذا يدور تاريخ المجتمع دورة أخرى...

إن الدورة الاجتماعية في رأي ابن خلدون محتومة لا مفَر منها، والدول جميعاً تخضع لها. فليس هناك دولة تبقى إلى الأبد قوية لا يغلبها غالب. فكل دولة لها عمر كعمر الأفراد. تبدا فيه نشيطة مزدهرة ثم تهرم وتموت. وقد تظهر بعض العوامل الطارئة فتعرقل تتابع الدورة أحياناً أو تطيل من عمر إحدى الدول أحياناً اخرى،ولكن الدورة على الرغم من ذلك لا تقف، ولا بد للدولة، مهما كانت، من نهاية تموت فيها كما يموت الفرد.

هنا تظهر اهمية العصبية التي افاض ابن خلدون في الحديث عنها في مختلف فصول المقدمة. فالعصبية عند ابن خلدون هي تلك الرابطة الاجتماعية التي تربط ابناء القبيلة، او اية جماعة اخرى، بعضهم الى بعض، وتجعلهم يتعاونون ويتكاتفون في السراء والضراء. والعصبية قوية كل القوة في البداوة وهي تسبب هناك التنازع بين القبائل المختلفة، ولكن هذا التنازع ببين العصبيات المختلفة لا يكاد يختفي بتاثير دعوة دينية او شبهها حتى تظهر بذلك قوة ساحقة لا يقف في طريقها حائل. وتتجه هذه القوة نحو البلاد المتحضرة لتؤسس الدولة الجديدة كما اسلفنا،ثم تبدا العصبية بالضعف من جراء انغماس اصحابها في ترف الحضارة. فياخذ ساسة الدولة عندئذ باستخدام الجنود الماجورين للدفاع عن دولتهم. وهؤلاء الماجورون قد ينفعون في هذا الشان قليلاً او كثيراً، إنما هم لا يستطيعون ان يصمدوا طويلاً تجاه الموجة الجديدة الآتية من البادية والمشحونة عصبية واندفاعاً.

ابن خلدون والدولة الأموية:

كان ابن خلدون ينظر الى الدولة الأموية التي ظهرت في الشام نظرة تختلف عن نظرة اكثر المؤرخين المسلمين إليها. فهؤلاء المؤرخون كانوا،من حيث يشعرون او لايشعرون،خاضعين في تفكيرهم لقوانين المنطق القديم، ولهذا انقسموا في تقديرهم للدولة الأموية الى فريقين. احدهما كان يركز على الجانب الحسن من الدولة الأموية ويرى ان هذه الدولة كانت منذ بدايتها حتى نهايتها دولة صالحة قامت بنصر الإسلام وفتح البلاد الكثيرة في سبيله. اما الفريق الثاني فكان على العكس من ذلك لا يرى في الدولة الأموية إلا كل شرّ وتنكّب عن السنة. الظاهر ان اغلب المؤرخين في

الإسلام كانوا من هذا الفريق الثاني،والسبب في ذلك يرجع إلى أن علم التاريخ في الإسلام لم تظهر معالمه بوضوح إلا في العهد العباسي،وكان هذا العهد قائماً كما لا يخفى على أساس العداء للدولة الأموية والنكاية بها[8].

وجاء ابن خلدون أخيراً فاخذ ينظر إلى الدولة الأموية باعتبارها لا تختلف عن غيرها من الدول. فهي بدأت حسنة ثم اخذت تسوء تدريجاً. إنها كانت قريبة من روح الدين في أول أمرها، ثم انغمس خلفاؤها في الترف جيلاً بعد جيل. وكل جيل يأتي منهم يكون أكثر من سلفه في الترف والبعد عن مقتضيات الصلاح، حتى انتهى الأمر بهم أخيراً إلى الانهيار[9].ومثل هذا حدث للدولة العباسية والفاطمية والأيوبية وغيرها.

معنى هذا أن بني أمية ليسوا في راي ابن خلدون اشراراً بطبيعتهم كما اراد معظم المؤرخين أن يقولوا. إنهم بشر كسائر الناس يخضعون للظروف الاجتماعية، وليس لأحد منهم يد فيما فعل من خير أو شر،إنه خاضع للدورة الاجتماعية على أي حال.

يتضح من هذا ان ابن خلدون لا يوافق على قانون الذاتية الذي يقول بان الشيء إذا كان حسناً او سيئاً فإنه يبقى على ما كان إلى الأبد. إن الشيء في راي ابن خلدون قد يكون حسناً ثم ينقلب سيئاً، وليس هناك شيء يبقى على حاله الأول امداً طويلاً.

قانون الوسط المرفوع:

راينا فيما سبق كيف نقضت نظرية ابن خلدون قانون الذاتية وقانون عدم التناقض. ونريد الآن ان نعرف موقف النظرية تجاه القانون الثالث من قوانين الفكر وهو الذي يسمى بقانون الوسط المرفوع.

اعتاد المناطقة القدماء ان يصنفوا الأشياء في ضوء هذا القانون إلى صنفين متضادين لا ثالث لهما ولا وسط بينهما. وقد وجدنا ابن خلدون يصنف المجتمع البشري إلى فئتين هما البدو والحضر، فهل يعني ذلك أن ابن خلدون جرى في تصنيفه هذا على ما يقتضيه قانون الوسط المرفوع؟ لكي نستطيع الإجابة على السؤال يجدر بنا دراسة احد الاعتراضات التي وجهها العلم الحديث ضد قانون

الوسط المرفوع. فقد اتضح الآن أن التصنيف الثنائي الذي يقوم عليه هذا القانون ليس له وجود واقعي خارج الذهن، إنما هو من صنع عقولنا ونحن نلجأ إليه في كثير من الأحيان في سبيل بعض الأغراض العملية.

فنحن مثلاً نصنّف الأشياء إلى حارة وباردة، بينما الأشياء في الواقع لا تخضع لهذا التصنيف الثنائي. إنها في حقيقة امرها تتفاوت على درجات متتالية، كل درجة اقل مما يليها بمقدار ضئيل جداً. وليس هناك حد طبيعي يفصل بين الأشياء من هذه الناحية. قد يظن البعض أن درجة الصفر المئوي هو الحد الفاصل بين الحرارة والبرودة ولكن هذه الدرجة في الواقع ليست سوى حد اعتباري اتخذه العلماء لأنه يعين الدرجة التي يتجمد فيها الماء النقي، وهي فيما سوى ذلك ليست غير درجة اعتيادية لا تختلف عن غيرها من درجات الحرارة الأخرى.

وعلى هذا المنوال ايضاً اعتدنا ان نصنف الناس من حيث طول القامة إلى صنفين اثنين، فنقول عن بعضهم إنه طويل ونقول عن البعض الآخر إنه قصير. ولكننا لو جمعنا الناس ووضعناهم في صف واحد حسب طول قامتهم لوجدنا رؤوسهم تتخذ شكل خط مائل، وبهذا يصعب علينا ان نعّين حداً فاصلاً يميز بين الطوال والقصار منهم. وإذا اضطررنا إلى تعيين حدٍّ ما لغرض من الأغراض العملية كان ذلك الحد اعتبارياً. فالفرد الذي يقف بجانب الحد قد نعده قصيراً بينما هو لا يختلف في طول قامته اختلافاً ذا اهمية عن الفرد التالي له عبر الحد الاعتباري.

إن هذا هو الذي جعل التفكير الحديث يهجر قانون الوسط المرفوع ويتخذ مكانه قانون التدريج. فالأشياء عند تصنيفها اليوم توضع على شكل مدرج (Continuum) أو سلّم تتوالى الدرجات فيه. وهذا لا يعني أن التصنيف الثاني بطل استعماله نهائياً. الواقع أننا سنبقى نستعمله لما فيه من فائدة عملية. فنحن مثلاً نصنف الطلاب إلى ناجحين وراسبين، حيث نضع درجة معينة، كالخمسين مثلاً، فنعتبر من يجتازها ناجحاً ومن يعجز عن نيلها راسباً.

ابن خلدون وقانون التدريج:

يخيل لي أن ابن خلدون فطن إلى العيب الكامن في التصنيف الثنائي من الناحية الواقعية. فقد صنّف الناس إلى صنفين اثنين هما البدو والحضر، ولكنه عندما

شرح أوضاعهم أشار إلى أنهم يقعون فيها على درجات متفاوتة تبعاً لمقدار ظهور خصائص البداوة أو الحضارة فيهم شدة وضعفاً.

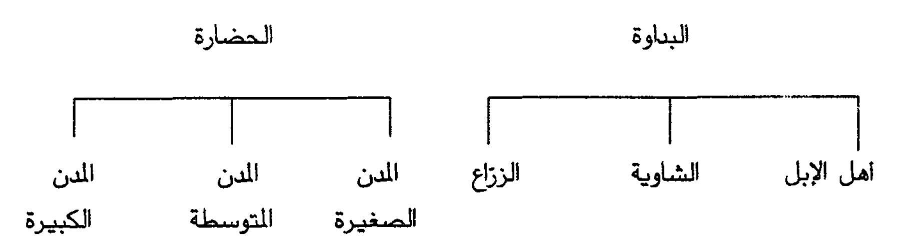
ففي فصل من فصول مقدمته عمد ابن خلدون إلى تصنيف البدو إلى درجات ثلاث بالنسبة لتوغلهم في حياة الصحراء وبعدهم عن مستلزمات الحضارة. ففي الدرجة القصوى المتطرفة في بداوتها وضع ابن خلدون البدو الذين يعتمدون في معاشهم على الإبل. يليهم في ذلك أصحاب الشاء والبقر. ويلي هؤلاء أخيراً المتهنون للزراعة[10].

وفي الفصول التي شرح فيها ابن خلدون أحوال الحضارة وضع الحضر أيضاً على درجات متفاوتة، إنما هو لم يعّين فيهم عدد الدرجات كما فعل مع البدو. فعندما تحدّث عن الصنائع مثلاً، قال إنها تختلف في تنوّعها وجودتها باختلاف العمران الحضري، فنجد في بعض المدن التي هي قريبة العهد بالبداوة صنائع بسيطة تتصل بضرورات الحياة كالنجارة والحدادة والخياطة والحياكة والجزارة. ثم تظهر صناعات أخرى تبعاً لنمو العمران وازدياد الترف كالدباغة والصياغة وصناعة الأحذية. وبالتالي نرى ظهور مهن الدهّان والصفّار والحمامي والطبّاخ والسقّاء والهرّاس والمغني والطبّال والورّاق. وإذا زاد العمران على الحد ظهرت المهن الغريبة التي يندر وجودها في المدن الصغيرة كمثل المشي على الحبال في الهواء، وتدريب الطيور والحمير، وتعليم الحداء والرقص،والقيام بأعمال السحر والشعوذة[11].

وتظهر الفروق بين المدن من هذه الناحية حتى في وضع الشحاذين. يقول ابن خلدون في هذا الصدد: "ولقد شاهدت بفاس السؤّال يسالون أيام الأضاحي أثمان ضحاياهم، ورأيتهم يسالون كثيراً من أحوال الترف واقتراح المآكل،مثل سؤال اللحم والسمن وعلاج الطبخ والملابس والماعون، كالغربال والآنية. لو سأل سائل مثل هذا بتلمسان أو وهران لاستُنكر وعُنّف وزُجر. ويبلغنا لهذا العهد عن أحوال القاهرة ومصر من الترف والغنى في عوائدهم ما يقضي منه العجب، حتى أن كثيراً من الفقراء بالمغرب ينزعون إلى النقلة إلى مصر لذلك، لما يبلغهم من أن شأن الرفه بمصر أعظم من غيرها. ويعتقد العامة من الناس أن ذلك لزيادة إيثار في أهل تلك الآفاق على غيرهم أو أموال مختزنة لديهم،وأنهم أكثر صدقة وإيثاراً من جميع أهل

الأمصار. وليس كذلك وإنما هو لما تعرفه من أن عمران مصر والقاهرة أكثر من عمران هذه الأمصار التي لديك فعظمت لذلك أحوالهم" [12].

من الممكن إذن تصنيف الناس في ضوء نظرية ابن خلدون حسب التدريج التالي:



ويجب ان نذكر ان ابن خلدون لم يكن دقيقاً كل الدقة في تصنيفه هذا. والظاهر أن نزعته الواقعية منعته من تحديد تلك الأصناف تحديداً ثابتاً دقيقاً. فقد رأيناه يضع احياناً بين الأصناف الرئيسية اصنافاً اخرى ثانوية، كمثل ما وضع بين أهل الإبل وأهل الشاء جماعة من البدو يعتمدون في معاشهم على الإبل والشاء معاً. وكذلك جعل المدن في درجات متوالية من غير تحديد تبعاً لحالة العمران الحضري فيها.

ابن خلدون والعرب:

لا أحب ان أنتهي من هذا الفصل قبل ان أتعرض لرأي ابن خلدون في العرب. فقد حدث التباس كبير حول هذا الرأي، ولا بد لنا من ان ندرس الرأي في ضوء ما اسلفنا من تحليل منطقي لنظرية ابن خلدون.

ذكر ابن خلدون العرب في بعض فصول المقدمة فوصفهم فيها وصفاً يبدو عليه الذم والانتقاص. ففي أحد الفصول قال: إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب. وفي فصل آخر قال: إن العرب ابعد الناس عن سياسة الملك. وفي فصل ثالث قال: إن المباني التي يختطها العرب يسرع إليها الخراب. وفي فصل رابع قال: إن العرب ابعد الناس عن الصنائع. وفي فصل خامس قال: إن العرب يستنكفون عن طلب العلم وانتحاله...إلخ.

وقد دفعت هذه الأقوال بعض الباحثين إلى القول بان ابن خلدون كان شعوبياً

بربرياً أراد بها الانتقاص من شأن العرب وذمهم ذماً مقذعاً. ومما يلفت النظر أن أحد المتحمسين للقومية العربية أحنقه ذلك من ابن خلدون فخطب يقول بوجوب حرق كتبه ونبش قبره باسم القومية[13].

واتخذ الأستاذ ساطع الحصري تجاه ذلك موقفاً آخر. ففي رأيه أن ابن خلدون لم يكن يقصد بأقواله المذكورة العرب إنما قصد بها البدو. وأورد الحصري قرائن لغوية وتاريخية واجتماعية عديدة لتأييد رأيه،وكان موفقاً في ذلك إلى حد لا يستهان به[14]. ولقى رأي الحصري هذا قبولاً حسناً بين الباحثين العرب أخيراً وعدّه الكثيرون الكلمة الفاصلة في الموضوع.

إني أميل إلى تأييد الحصري في كثير مما جاء به في هذا الصدد. فابن خلدون عند ذكره لمساوىء العرب إنما قصد بها مساوىء البداوة. ولكني أريد أن أقف هنا قليلاً متسائلاً: هل أن لفظة "العرب" في اصطلاح ابن خلدون مرادفة ومساوية في معناها للفظة "البدو" ، أم انهما مختلفان في المعنى بعض الاختلاف؟

إن هذا سؤال حيّرني مدة طويلة ثم عثرت مؤخراً على فقرات في مقدمة ابن خلدون مما جعلني أستقر على رأي فيه، وهو رأي يخالف من بعض الوجوه رأي الحصري.

ومما جلب انتباهي على أي حال أن ابن خلدون حين يذكر صفات البداوة في محاسنها ومساوئها يأتي بها تحت اسم "البدو"، ولكنه حين يذكر صفات البداوة في مساوئها فقط يأتي بها تحت اسم "العرب". ونحن نكاد نلاحظ سبب ذلك حين ندرس الفصل الثاني من الباب الثاني في مقدمته وهو الفصل الذي قسّم فيه البداوة إلى درجاتها الثلاث حسب شدة توغلها في حياة الصحراء وبعدها عن خصائص الحضارة. ففي هذا الفصل يذكر ابن خلدون الأمم البدوية المختلفة، من فرس وتركمان وصقالبة وكرد وبربر وعرب،ويحاول توزيعهم على تلك الدرجات الثلاث. وهو يشير في نهاية الفصل إشارة واضحة إلى ان العرب هم أكثر من غيرهم توغلا في حياة الصحراء واختصاصاً بالإبل، أما الأمم البدوية الأخرى فهم قد يختصون بالقيام على الشاء والبقر علاوة على الإبل، ومنهم من يختص بالزراعة وحدها كما هو الحال في عامة البربر والأعاجم[15].

يتضح من هذا أن ابن خلدون حين يذكر العرب لم يكن يقصد بهم البدو بوجه عام، إنما كان يقصد بهم النموذج الأقصى للبداوة، وهو النموذج الذي يكون أشد من غيره بعداً عن خصائص الحضارة كالعلم والصناعة والعمران.

قد يسأل هنا سائل عن السبب الذي جعل ابن خلدون يرى هذا الرأي في العرب، فهل كان العرب حقاً أشد من غيرهم بداوة؟ وماذا نقول إذن عن حضارة اليمن القديمة، وحضارة تدمر والبتراء، وعن الحضارة الإسلامية الكبرى التي ساهم فيها العرب مساهمة فعالة؟ يبدو أن ابن خلدون نسى كل ذلك تحت تأثير الجو الفكري والاجتماعي الذي كان مسيطراً على بلاد المغرب في زمانه ـ كما سيأتي في فصل قادم.

ومهما يكن الحال فإننا لا نستطيع أن نستنتج من أقوال ابن خلدون التي يظهر فيها ذم العرب انه كان يقصد بها ذمهم على وجه مطلق. فهذا أمر لا يلائم منطق ابن خلدون. إنه كما أسلفنا يرى في كل شيء وجهين على الأقل خيراً وشراً. وهو إنما ذكر مساوىء العرب ليقول بصورة غير مباشرة بأنهم على مقدار اتصافهم بتلك المساوىء البدوية لا بد أن يكونوا متصفين بالمحاسن البدوية في الوقت ذاته. فإذا كانوا أشد من غيرهم بعداً عن العلم والعمران والصناعة فهم يجب أن يكونوا أيضاً أكثر من غيرهم شجاعة وامتن خلقاً واقرب الى خصال الخير والدين.

يبدو أن الذين نسبوا الى ابن خلدون نزعة التهجم على العرب إنما قرأوا مقدمته بمنظار المنطق القديم الذي يقول بان النقيضين لا يمكن أن يجتمعا في شيء واحد. ولهذا كان رأيهم أنه ما دام ابن خلدون قد ذم العرب فليس من المعقول إذن أن يكون محباً لهم أو ميالاً لمدحهم. ولو أن هؤلاء نظروا في المقدمة بعين المنظار الذي كان ينظر به ابن خلدون لما تورطوا في هذا الخطأ.

من جملة ما وصف ابن خلدون به العرب قوله إنهم "امة وحشية"[16]. وهذا التعبير يقصد به ابن خلدون معنى غير الذي نقصده نحن الذين نعيش في العصر الحديث. فقد اعتدنا أن نعدّ التوحش في الأمم صفة مذمومة جداً، ولذا فنحن حين نقرأ عبارة ابن خلدون في وصف العرب نتصّور أنه ذمهم ذماً قبيحاً. الواقع أن ابن خلدون كان يعني بالتوحش سكنى الصحراء والتوغل فيها بعيداً عن الحضارة. وهذا في اصطلاح ابن خلدون ليس ذماً، إنما هو وصف موضوعي يراد به الذم من

وجهة نظر الحضارة ويراد به المدح من وجهة نظر البداوة. ومعظم الأمور في رأي ابن خلدون نسبية على هذا المنوال.

هوامش الفصل الرابع:

(1) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، (القاهرة 1953)، ص 333 .
(2) Don Martindale, The Nature ant Types of Sociogical Theory, (London, 1961), p.132.
(3) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، (ترجمة محمد عبد الله عنان)، ص 58 - 65 .
(4) Don Mortindale, op. cit, p. 70.
(5) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 692 - 693 .
(6) John Dewey Logic...، P. 84.
(7) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 419 .
(8) أحمد أمين، ضحى الإسلام، (القاهرة 1938)، ج 2 ، ص 27 - 31 .
(9) مقدمة ابن خلدون (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 545 - 548 .
(10) المصدر السابق، ص 412 .
(11) المصدر السابق، ص 925 - 926 .
(12) المصدر السابق، ص 861 - 862 .
(13) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 151 .
(14) المصدر السابق، ص 151 - 168 .
(15) مقدمة ابن خلدون (طبعة لجنة البيان العربي(، ص 412 - 413 .
(16)المصدر السابق، ص 453 .

الفصل الخامس

ابن خلدون ومنطق الفقهاء

رأينا في الفصل الثالث كيف كان ابن خلدون يدعو إلى الاهتمام بالمحتوى "المادي" من الأمور بدلاً من الاهتمام بصورها الذهنية المجردة. ونريد الآن أن نعرف هل حقق ابن خلدون دعوته هذه عندما نظر في بعض القضايا التي كانت تشغل أذهان الفقهاء في الإسلام.

نشأ ابن خلدون في بيئة فقهية، ودرس العلوم الدينية على منوال ما درسها أقرانه من الذين نشأوا في مثل بيئته وأسرته، وكان المتوقع أن ينظر في القضايا من خلال المنطق الصوري الذي اعتاد الفقهاء في زمانه أن ينظروا فيها من خلاله، غير أننا نجده في مقدمته يخالفهم في ذلك. فهم قد دأبوا على النظر في القضايا بعد أن يجردوها تجريداً عقلياً قياسياً، بينما هو ينظر فيها وهي منغمسة في واقعها الاجتماعي. إنه بعبارة أخرى ينظر فيها من خلال منطق مادي لا صوري.

سنحاول فيما يلي الإتيان ببعض الأمثلة على ذلك،جمعناها من فصول متفرقة من المقدمة:

رأي ابن خلدون في المُلك:

اعتاد الكثيرون من الفقهاء على التفريق بين الخلافة والمُلك. فاعتبروا الخلافة خيراً والملك شراً، وذلك على دأبهم في التجريد المنطقي الذي يضع الأمور في صنفين

متضادين لا ثالث لهما. وقد تأثر المؤرخون بهذا الرأي فجعلوا الخلافة الصحيحة محصورة في الخلفاء الأربعة الذين تولوا الحكم بعد النبي، حيث أطلقوا عليهم لقب الخلفاء الراشدين، أما الذين تولوا الحكم بعدهم فهم في نظر المؤرخين خلفاء عاديين أشبه بالملوك منهم بالخلفاء استناداً على الحديث النبوي القائل: "الخلافة ثلاثون سنة، ثم تعود ملكاً".

اما ابن خلدون فهو يرى في المُلك رأياً آخر. فالملك في رايه لا يجوز أن يكون شراً مذموماً على وجه مطلق. إنه كغيره من ظواهر الحياة الاجتماعية قد يكون خيراً أو شراً تبعاً للناحية التي ننظر منها إليه. يقول ابن خلدون في هذا ما نصه:

"واعلم أن الشرع لم يذّم المُلك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذمّ المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات، ولا شك ان في هذه مفاسد محظورة وهي من توابعه، كما اثنى على العدل والنصفة وإقامة مراسيم الدين والذب عنه، واوجب بإزائها الثواب وهي كلها من توابع الملك. فإذاً إنما وقع الذم للمُلك على صفة وحال دون حال اخرى، ولم يذمه لذاته، ولا طلب تركه..."[1].

نلاحظ في كلام ابن خلدون هذا تفنيداً واضحاً لقانون "عدم التناقض" الذي هو من اسس المنطق الصوري كما اسلفنا. فالشيء حسب هذا القانون إما ان يكون خيراً او شراً ولا يمكن ان يكون خيراً وشراً في آن واحد. يبدو ان ابن خلدون يعدّ هذا القانون من قبيل التجريد الصوري حيث يكون الخير والشر منفصلين في الذهن، اما في عالم الواقع "المادي" فالشيء قد يكون خيراً وشراً في الوقت ذاته، فنحن ننظر إليه من جهة فنراه خيراً وننظر إليه من الجهة الأخرى فنراه شراً.

لعلني لا اغالي إذا قلت بأن راي ابن خلدون هذا يشبه في معنى من المعاني راي مانهايم العالم الاجتماعي المعروف في عصرنا. ففي راي مانهايم أن الحقيقة الخارجية هي كالهرم لها جوانب متعددة، والناس إنما يختلفون حولها لأن كل فريق منهم ينظر إليها من جانب معين ويهمل الجوانب الأخرى، وهو بهذا يأخذ عن الحقيقة صورة تختلف عما يأخذه الآخرون عنها، ولو درنا حول الحقيقة ونظرنا فيها من جميع جوانبها لتبين لنا ان كل راي من آراء الناس فيها قد يكون صحيحاً ومغلوطاً في آن واحد[2]..

قريش والخلافة:

أجمع جمهور الفقهاء، إلا من شذ منهم، على أن الخلافة يجب أن تكون في قريش ولا يجوز أن تخرج عنها. واستند الفقهاء في هذا على الحديث النبوي القائل: "الأئمة من قريش"[(3)]. وهنا يأتي ابن خلدون فيحاول تعليل هذا الحديث تعليلاً اجتماعياً يجعله غير ملزم في جميع الظروف. يقول ابن خلدون: "إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها، وتشرّع لأجلها. ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشرع منه، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلى الله عليه وسلم كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرّك بها حاصلاً، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا فيها، لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها..."[(4)].

يتضح من هذا الكلام سبب الفرق من الناحية المنطقية بين ابن خلدون وبقية الفقهاء. فالفقهاء إنما يشترطون النسب القرشي في الخلافة تبركاً ينسب النبي، إذ كان النبي من قبيلة قريش. أما ابن خلدون فيرى أن التبرّك لا يجوز أن يكون من المقاصد الشرعية، ولا بد لكل حكم شرعي من مصلحة اجتماعية يشرع الحكم من أجلها. وابن خلدون يعتقد أن النبي إنما أمر بأن تكون الخلافة في قريش لأن قريشاً كانت في ذلك العهد صاحبة العصبية الكبرى في جزيرة العرب، يعترف العرب لها بذلك ويستكينون لغلبها فيه. ولو أن النبي أمر بأن تكون الخلافة في غير قريش لتفرّقت كلمة العرب وتشتت أمر الأمة وضعفت دولة الإسلام[(5)].

وينتهي ابن خلدون في ذلك إلى نتيجة مخالفة لإجماع الفقهاء تقريباً، وهي أن الخلافة يجوز أن تخرج من قريش إذا ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتها القديمة. معنى هذا ان الخلافة تبقى في قريش ما دامت العلة التي أوجبت لها الخلافة باقية، فإذا تحولت العلة إلى قبيلة أو أمة أخرى جاز أن تذهب الخلافة معها إلى تلك القبيلة أو الأمة.

يعلن ابن خلدون مبداه العام في الخلافة فيقول: "فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل

إلا من غلب عليهم. وقل أن يكون الأمر الشعري مخالفاً للأمر الوجودي "[6]. إن هذا في الواقع مبدأ جريء يُعلن لأول مرة في الإسلام. ولا ندري كيف سكت عنه الفقهاء. فابن خلدون يتطلب في الخليفة أن تتوافر له القوة التي تجعله غالباً على الناس بالسيف. إن الغلبة في رأي ابن خلدون من أهم شرائط الخلافة، وذلك لكي يجمع بها الخليفة أمر الأمة ويمنع افتراق الكلمة فيهم. وابن خلدون في هذا ينقض جميع ما جاء به الفقهاء والفلاسفة من آراء مثالية حول صفات الخليفة وكفاياته العلمية والخلقية. وكأنه يقول: ما فائدة أن يكون الخليفة صالحاً في شخصه إذا كان ضعيفاً لا عصبية كافية له تمكنه من الغلبة على الناس وفرض أمره بالقوة.

حديث المهدي:

المسلمون، على اختلاف فرقهم تقريباً، يؤمنون بوجوب، ظهور المهدي في آخر الزمان ليملأ الأرض عدلاً بعد ما ملئت جوراً. والفرق الإسلامية تختلف في شخصية المهدي وفي شرائط ظهوره، إنما هي متفقة على انه لا بد أن يكون علوياً من نسل فاطمة بنت محمد وأن الله وعد بظهوره ليتم على يده نصر الدين وإظهار العدل.

وقد وردت الأحاديث المتواترة عن النبي في ظهور المهدي، ونظم السيوطي في ذلك بيتاً من الشعر حيث قال:

وما رواه عدد جم يجب إحالة اجتماعهم على الكذب[7].

ويكاد ابن خلدون ينفرد من بين الفقهاء في تفنيد هذه الأحاديث وفي عدم الاهتمام بها. وقد عقد ابن خلدون فصلاً طويلاً في مقدمته حاول فيه تضعيف أسانيد تلك الأحاديث وبين استحالة ظهور المهدي على النمط الذي ذكرته الأحاديث. وقد ردّ على ابن خلدون في هذا بعض المؤلفين، منهم أبو الطيب بن أبي أحمد الحسيني حيث كتب رسالة عنوانها "الإذاعة لما كان وما يكون بين يدي الساعة"، ذكر فيها أقوال ابن خلدون وعدّها مغلوطة ليست من التحقيق في شيء، واستخلص من ذلك أن المهدي يظهر في آخر الزمان وأن إنكاره جراة عظيمة وزلة كبيرة[8].

وظهر في دمشق منذ عهد قريب كتاب لمؤلف اسمه أحمد بن محمد الصديق،

وكان عنوان الكتاب: "إبراز الوهم المكنون من كلام ابن خلدون، أو المرشد المبدى لفساد طعن ابن خلدون في أحاديث المهدى" . يقول المؤلف إن ابن خلدون ضعّف الأحاديث الواردة في المهدّى إلا القليل منها، فماذا نصنع بهذا القليل؟ أنتركه ونهمله، أم نعتمد عليه ونؤمن بما جاء فيه؟ يستنتج المؤلف من ذلك أن الأحاديث القليلة التي عدها ابن خلدون قوية يجب عليه أن يأخذ بها على الرغم عن قلتها. ويسأل المؤلف: كيف جاز لابن خلدون ان يستند في فصول أخرى من مقدمته على أحاديث ضعيفة بينما هو يهمل احاديث المهدي وفيها ما هو قوي باعترافه؟[9] .

الظاهر أن أحمد بن محمد هذا في واد، وابن خلدون في واد آخر، إنهما بعبارة اخرى يجريان على منهجين مختلفين. فالسيد احمد يجري في تفكيره على منهج المحدثين الذين لا يهمهم من الحديث إلى سنده. فإذا كان رواة الحديث ثقاة صادقين كان الحديث صحيحاً لا غبار عليه، ولا يهمهم بعد ذلك ان يكون الحديث مخالفاً لطبيعة المجتمع أو موافقاً لها. أما ابن خلدون فيجري على منهج آخر. إنه لا يهتم بسند الحديث بمقدار اهتمامه بموافقة الحديث لمقتضيات الاجتماع البشري، وذلك تبعاً للمبدا الذي يدعو إليه ابن خلدون، وهو ان الأمر الشرعي قلما يكون مخالفاً للأمر الوجودي. ولهذا وجدنا ابن خلدون يلتقط الأحاديث التقاطاً في ضوء هذا المبدا. فرب حديث يعدّه المحدثون والفقهاء ضعيفاً بينما هو في رأيه قويّ، ورب حديث قويَ عندهم هو ضعيف عنده.

يعتقد الفقهاء أن الله قادر أن يُظهر المهدي وان يمكّنه من نصر الإسلام ونشر العدل. فليس هناك شيء مستحيل تجاه قدرة الله. وما دام الله قد وعد بظهور المهدي في آخر الزمان فلا بد أن يفي بوعده على أي حال. أما ابن خلدون فهو يعترف مع الفقهاء بأن الله قادر على كل شيء،ولكنه يخالفهم في رايه بأن الله يجري الأمور على مستقر العادة[10] . معنى هذا أن الله في رأي ابن خلدون لا يفعل الأشياء إلا حسبما تقتضيها طبائع الأشياء. فالمهدي إذن لا يمكن ان يظهر هكذا فجاة وفي غفلة من الزمن فيعلن مهدويته ثم ينتصر على الدول الموجودة في زمانه بقوة الله وحده[11] . ،وإذا اتيح لرجل ان يفعل مثل هذا فلا بد ان يكون ذا عصبية قوية تساعده في مكافحة الخصوم وفي التغلّب عليهم. فالأنبياء مثلا وهم الذين يختارهم الله ويوحى إليهم ويبعثهم لنشر رسالته في الناس نجدهم يقومون بدعوتهم حسب

نواميس المجتمع الذي يعيشون فيه فيعتمدون على العصبيات والأتباع كما يفعل أيّ إنسان آخر[12].

يقول ابن خلدون: "والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين والمُلك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله..."[13].

طاعة السلطان:

كاد فقهاء اهل السنة في عصورهم المتأخرة يجمعون على وجوب طاعة السلطان وعلى تحريم الخروج عليه ولو كان فاسقاً جائراً. قال أحدهم في منظومته الفقهية:

وطاعة من إليه الأمر فالزم   وإن كانوا بغاة فاجرينا[14].

وقد وردت أحاديث كثيرة تندد بالخروج على السلطان وتعدّه عصياناً لأمر الله وتفريقاً لشمل الأمة[15]. والظاهر أن بعض أئمة الإسلام في العصر الأول لم يلتزموا بهذه الأحاديث التزاماً حرفياً، فكان منهم من يرى الثورة على السلطان الظالم استناداً على الحديث النبوي القائل: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق". وكذلك كانوا يستندون على ما جاء في الإسلام من مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". وقد كان لهذا المبدأ في صدر الإسلام أثراً بالغاً إذ كان المسلم يشعر بوجوب الكفاح، عند القدرة عليه، ضد المنكر الذي يظهر على يد الحكام. وقد اتخذ الثوار مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حجة بأيديهم في خروجهم على الحكام. وكان كثير من أئمة الفقه يؤيدونهم في ذلك.

فالمعروف عن الإمام أبي حنيفة مثلاً أنه كان من أولئك الذين يرون الثورة على السطان الظالم. يُروى أنه، أثناء ثورة زيد بن عليٍ على الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك، قال عنه: "ضاهى خروجه خروج رسول الله يوم بدر..."[16]. وذكر الزمخشري: "وكان أبو حنيفة يفتي سراً بوجوب نصرة زيد بن عليٍ وحمل الأموال إليه والخروج معه على اللص المتغلب المتسمي بالإمام أو الخليفة"[17]. وهناك روايات أخرى كثيرة تؤيد ذلك. ومما يجدر ذكره أن أتباع أبي حنيفة لم يصدقوا بهذه الروايات زعماً منهم انها واهية الإسناد، وقال بعضهم انها كذب

وافتراء على أبي حنيفة، ودليلهم في ذلك أن فقهاء الحنفية مجمعون على القول بعدم جواز الخروج على السلطان[18].

مهما يكن الحال فنحن نستطيع أن نستنتج أن الخروج على السلطان الظالم كان أمراً مقبولاً إلى حد ما في صدر الإسلام، ولهذا وجدنا ذلك العهد يعجّ بالثورات والدعوات المختلفة. ولكن هذه الثورات أخذت تقل شيئاً فشيئاً بمرور الزمن حتى وصل الحال بالفقهاء أخيراً إلى ما يشبه الإجماع على تحريم الثورة وعلى وجوب طاعة ولي الأمر مهما كان ظالماً أو فاسقاً.

وهنا يأتي ابن خلدون فيبدي رأياً يخالف فيه الجميع. إنه يرى أن المسألة ليست مسألة تحريم أو جواز من الوجهة النظرية المجرّدة، بل هي مسألة واقعية اجتماعية تتصل بالعصبية. فمن كانت لديه العصبية الكافية التي تمكنه من الثورة والتغلب على السلطان جاز له الخروج عليه، أما من كان ضعيفاً من الناحية الاجتماعية وليس له عصبية كافية تدعمه في خروجه، فالأولى به الجلوس في بيته والتجنب عن إثارة الفتنة والفوضى وسفك الدماء.

يقول ابن خلدون في هذا ما نصه:

"ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء. فإن كثيراً من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف، رجاء في الثواب عليه من الله، فيكثر اتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء، ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في ذلك السبيل مازورين غير مأجورين،لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه، قال صلى الله عليه وسلم: (من رأى منكم منكراً فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه). وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر كما قدمناه"[19].

ابن خلدون والعصبية:

رأينا فيما سبق أهمية العصبية عند ابن خلدون. فهي في نظره شرطاً أساسياً لتأسيس الدولة وقيام الخلافة ولظهور المهدي على فرض صحة ما ورد فيه من

أحاديث. وابن خلدون يرى أن العصبية أهم القوانين الاجتماعية التي يجب أن يتبعها كل ذي شريعة أو دعوة دينية، وإذا بطلت العصبية بطلت الشرائع[20].

وتجابه ابن خلدون في هذا الصدد مشكلة كبيرة هي أن الشرع الإسلامي ذمّ العصبية ونهى عنها وعدها من خصال الجاهلية[21]. فكيف يجوز إذن لابن خلدون أن يجعل العصبية أساس الشرائع بينما هي مذمومة ومنهى عنها في الشريعة الإسلامية؟

يلجأ ابن خلدون في معالجة هذه المشكلة إلى منطقه "المادي" الذي يهتم بمحتوى الأمور ويهمل صورتها الذهنية المجردة. ففي رأي ابن خلدون أن العصبية وغيرها من أحوال الدنيا لا يجوز أن نحكم عليها حكماً كلياً مجرداً حيث نغفل عن محتواها الواقعي. إن ابن خلدون يشبّه العصبية من هذه الناحية بالملك وبالغضب وبالشهوة. فهذه أمور نهى الشرع عنها وذمّها بينما هي من مستلزمات الحياة البشرية. فالإنسان من غير شهوة مثلاً لا يتم بقاؤه. وإنما نهى الشرع عن الشهوة لكي يردع الناس عن استعمالها في غير وجهها المشروع. أما استعمالها في وجهها المشروع فهو أمر مرغوب فيه وقد حبذه الشرع وحرّض على الإكثار منه. ومثل هذا يمكن أن يقال عن العصبية، فهي كثيراً ما تكون وسيلة لنصر الدين وإقامة الحق، وقد اعتمد عليها النبي في حماية الإسلام وفي نصره. والعصبية لا تكون مذمومة إلا عند استعمالها في الباطل وفي تفريق كلمة الأمة[22].

الهجرة والتعرب:

الهجرة والتعرب اصطلاحان متضادان كان لهما شأن كبير في صدر الإسلام. فالهجرة تعني أن يترك الفرد أهله وعشيرته ويلتحق بالدعوة الإسلامية يجاهد مع المجاهدين في سبيلها. أما التعرب فهو أن يبقى الفرد أعرابياً، أي بدوياً، يسكن البادية مع قبيلته يتنقل معها وراء المرعى ويقاتل من أجلها.

وقد جرى جمهور الفقهاء على اعتبار الهجرة واجبة على كل مسلم قبل فتح مكة، حيث كان الواجب يقضي على المسلم أن يلتحق بالنبي وأصحابه في المدينة يجاهد معهم الكفار. وقد سميت المدينة لهذا السبب بدار الهجرة. ولما فتحت مكة

ودخل الناس في دين الله أفواجاً افواجاً، أصبحت الهجرة ليست بذات موضوع، حسبما جاء في الحديث القائل: "لا هجرة بعد الفتح".

ومما يلفت النظر أن الأمويين ظلوا في عهد دولتهم ينظرون إلى الهجرة نظرة احترام وتحبيذ، ويعدون التعرب نقصاً في دين الرجل. ولكن دار الهجرة انتقلت في رأيهم من المدينة إلى الشام أو غيرها من مراكز جيوشهم. وقد صار الأمويون في ذلك العهد يصنفون الناس الى صنفين: "مهاجر" و"أعرابي". ومما يذكر أن الحجاج مدح نفسه ذات مرة ببيت من الشعر قال فيه إنه "مهاجر ليس بأعرابي".

ويبدو أن الوهابيين في أيامنا اتبعوا سنة الأمويين في هذا، فقد أخذوا منذ سنة 1911 يتركون سكنى الخيام ويستوطنون في أماكن ثابتة بنيت بالطين وسميت بـ "الهجر". وأخذت العشائر في نجد تقلد بعضها بعضاً في ترك حياة البداوة حيث أصبحت البداوة تسمى بـ"الجاهلية". واشتهر سكان الهجر باسم "الإخوان"[23].

مهما يكن الحال فقد ورد في صحيح البخاري حديث له أهمية كبيرة في هذا الصدد. وخلاصة الحديث أن صحابياً اسمه سلمة بن الأوكع أراد الخروج إلى سكنى البادية في أيام الحجاج فقال له الحجاج: "ارتددت على عقبيك تعرّبت؟". فأجابه سلمة: "لا ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذن لي في البدو". وقد عد الفقهاء هذا الحديث دليلاً على أن رجوع المسلم إلى البادية بعد الهجرة هو بمثابة الارتداد على العقبين. إن جمهور الفقهاء يرون كما أسلفنا أن الهجرة سقط وجوبها بعد الفتح، ولكنهم مع ذلك لا يرون الصلاح في رجوع المسلم إلى البادية بعد هجرته. فالرجوع إلى البادية في نظرهم كأنه عودة إلى الجاهلية وإلى الخصال التي نهى عنها الإسلام من عصبية وغيرها.

وهنا يأتي ابن خلدون فيعالج موضوع الهجرة والتعرّب معالجة يخالف بها جمهور الفقهاء. فهو لا يرى رأيهم في ذمّ البداوة وذم خصالها، بل هو يرى، على العكس من ذلك، أن البداوة أقرب إلى خصال الدين والخير من الحضارة. فالحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملذات وعادات الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على الشهوات قد تلوّثت نفوسهم بالكثير من الأخلاق المذمومة وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه، حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم وأقوالهم. أما البدو فهم على الرغم من وجود بعض الخصال المذمومة فيهم لا يصلون فيها إلى

الدرجة التي وصل إليها الحضر، وهم إذن أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات وأسهل في العلاج من الحضر[24].

ويعتقد ابن خلدون أن الهجرة ليست شيئاً محموداً لذاته بغض النظر عن الغاية منه. إنها تكون محمودة حين تؤدي إلى نصرة الدين وحمايته، أما إذا كانت لغرض آخر فهي قد تكون مذمومة تبعاً لذلك الغرض[25]. والهجرة لم يوجبها الشرع إلا لسبب موقت هو نصرة النبي عندما كان الإسلام ضعيفاً. وهي كانت في أول أمرها غير واجبة إلاّ على أهل مكة فقط، "لأن أهل مكة يمسهم من عصبية النبي صلى الله عليه وسلم ما لا يمس غيرهم من بادية الأعراب"[26].

يريد ابن خلدون من هذا أن يقول إن "التعرب" لم ينه الشرع عنه نهياً عاماً مطلقاً، وليس فيه ما يدل على ذم البداوة. كل ما في الأمر أن الشرع نهى عن "التعرّب" في وقت ما لأسباب اقتضت ذلك، وهذا النهي لا يجوز ان يبقى عند زوال تلك الأسباب.

راي ابن خلدون في الزراعة:

الزراعة محمودة في الإسلام وقد مدحها النبي في كثير من احاديثه وحرض عليها. وفي احد هذه الأحاديث فضلها النبي على جميع انواع الكسب حيث قال: "أفضل الكسب الزراعة فإنها صنعة ابيكم آدم"[27]. ومما تجدر الإشارة إليه أن الكثير من الصحابة، لا سيما الأنصار من أهل المدينة، كانوا اهل زرع وبساتين. وقد اقطع النبي وخلفاؤه الراشدون اراض لبعض المسلمين في سبيل استثمارها في الزراعة. وكان عليّ بن أبي طالب قبل توليه الخلافة يعمل في البساتين اجيراً ثم مالكاً.

وإذ نأتي إلى ابن خلدون نجد له رأياً في الزراعة لا يخلو من الذم والانتقاص. فهو يقول إن الزراعة مهنة المستضعفين وطلاب العافية وانها تؤدي بأصحابها إلى الذل وما يتبع ذلك من خلق المكر والخديعة[28]. ويذكر ابن خلدون لتأييد رايه حديثاً ورد في صحيح البخاري جاء فيه: ان النبي دخل داراً من دور الأنصار في المدينة فرأى سكة محراث فقال: "ما دخلت هذه دار قوم إلاّ دخلهم الذل"[29].

الغريب في ابن خلدون انه ينسى جميع الأحاديث التي وردت في مدح الزراعة ثم

يذكر حديثاً واحداً هو هذا الحديث الذي يبدو فيه الذم. والظاهر أن هذا الحديث كان من الأحاديث التي التبس معناها على الفقهاء والمحدثين، وذهب بعضهم إلى القول بانه لا يخلو من أغلاط[30]. ولعل سبب الالتباس أنهم لا يستطيعون أن يعلّلوا كيف ذم النبي الزراعة بهذا الحديث بينما هو قد مدحها في أحاديثه الأخرى، وكيف يمكن أن يجتمع النقيضان في شيء واحد؟

إن ابن خلدون لا يبالي، كما راينا سابقاً، أن يهمل الكثير من الأحاديث إذ رآها غير ملائمة لمنطق نظريته الاجتماعية. وهو لا يتوانى عن التقاط الحديث الواحد ويركز انتباهه عليه إذا كان الحديث مما ينسجم مع نظريته.

يعترف ابن خلدون بان الزراعة تنتج القوت الضروري للبشر، وانها مما لا يمكن الاستغناء عنها ابداً، وانها اقدم الصنائع واعظمها نفعاً للإنسان[31]. ولكنه مع ذلك يقول بانها تؤدي إلى الانقياد للذل والاتصاف بخلق المكر والخديعة. فما دام الزرّاع يقعون تحت وطأة الدولة وجورها حيث يدفعون لها الضرائب ويخضعون لتعسف جباتها، فلا بد إذن من أن تنمو فيهم تلك الأخلاق المذمومة. قد يسال هنا سائل: إذا كان الأمر كذلك فماذا يقول ابن خلدون عن الكثيرين من الصحابة الذين كانوا زرّاعاً وكانوا على الرغم من ذلك من اكثر الناس إباءاً وعزة.

يغلب على ظني أن ابن خلدون حاول الإجابة على هذا بصورة غير مباشرة في أحد فصول مقدمته. فقد اشار في هذا الفصل إلى ان الزراعة لا يختص منتحلها بالمذلة إلا عند سيطرة الملك العضوض القاهر على الناس[32]. وهذا القول يعني ضمناً ان عدم وجود مثل هذا الملك العضوض يجعل الزراعة غير مؤدية إلى الذل، كما كان الحال في ايام النبي وخلفائه الراشدين. وما يؤيدنا في استنتاجنا هذا أن ابن خلدون يشبّه الضرائب التي يدفعها الزراع إلى الدولة بالزكاة. فقد كان المسلمون في اول امرهم يدفعون الزكاة طواعية واختياراً ويعدونها حقاً واجباً، ثم اخذوا بعد ظهور الملك العضوض يدفعونها قهراً ويعدّونها مغرماً. وقد جاء في الحديث كما نقل ابن خلدون: "لا تقوم الساعة حتى تعود الزكاة مغرماً"[33].

خلاصة القول أن ابن خلدون ينظر في امر الزراعة كما ينظر في غيرها من الأمور. فهي ليست بذاتها حسنة أو قبيحة، إنما يظهر الحسن أو القبح فيها من جراء ما يحيط بها من ظروف واقعية وما تؤدي هي إليه من نتائج اجتماعية.

ومما يلفت النظر هنا أن ابن خلدون جعل الزراعة من أصناف البداوة. وهذا رأي لا يوافقه عليه علم الاجتماع الحديث. فالزراعة هي أقرب إلى طبيعة الاستقرار والحضارة منها إلى طبيعة التنقل والبداوة. ولعل السبب الذي حدا بابن خلدون إلى اتخاذ هذا الرأي هو ما كانت عليه الزراعة في أيامه بالمغرب من وضع منحط غير مستقر إثر اجتياح القبائل البدوية من بني هلال وبني سليم لبلاد المغرب كما سنرى في فصل قادم.

ويمكن القول أن ابن خلدون وضع الزراعة وسطاً بين البداوة والحضارة. فهي مما يأنف الحضر من الاشتغال بها من جهة، وهي من الجهة الأخرى لا ينتحلها إلاّ المستضعفون وأهل العافية من البدو[34]. فالمحاربون الأشداء من أهل العصبية من البدو لا ينتحلونها لأنها تؤدي إلى دفع الضريبة والذل، وكذلك لا ينتحلها المترفون من الحضر لأنهم يجدونها غير لائقة بهم. وبهذا صارت الزراعة التي هي أقدم الصنائع وأعظمها نفعاً للإنسان مهنة الأذلاء المستضعفين.

استدراك:

إننا في استعراضنا لآراء ابن خلدون، سواء في هذا الفصل أو في الفصول الأخرى، لا نعني أننا نؤيدها أو نؤمن بصحتها. ونحن لا يجوز أن نغالي في تقدير ابن خلدون إلى الدرجة التي نعتبر فيها جميع آرائه صحيحة ليس فيها خطأ أو نقص. الواقع أن ابن خلدون، كغيره من عظماء المفكرين والعباقرة، يصيب أحياناً ويخطىء أحياناً أخرى. ولم يظهر في العالم حتى يومنا هذا مفكر يأتي بالنظرية الكاملة التي هي صحيحة صحة مطلقة.

إننا باستعراضنا آراء ابن خلدون نقصد تبيان الفرق من الناحية المنطقية بينه وبين غيره من الفقهاء أو الفلاسفة. فنحن لا يهمنا أن يكون الرأي من آرائه خطأ أو صواباً. المهم أن نكتشف فيه الاتجاه المنطقي، وهل يجري فيه ابن خلدون على أساس صوري أو مادي.

هوامش الفصل الخامس:

(1) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 520 ـ 521 .
(2) Karl. Mannhem, Ideology & Utopia, (london, L. H), p. 237 - 280.
(3) علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، (القاهرة 1960)، ص 6 .
(4) مقدمة ابن خلدون، (تحقيق وافي)، ص 524 ـ 525 .
(5) المصدر السابق، ص 525 .
(6) المصدر السابق، ص 527 .
(7) احمد أمين، المهدي والمهدوية، (القاهرة 1951) ، ص 108 .
(8) المصدر السابق، ص 109 ـ 110 .
(9) أحمد بن محمد بن الصديق، إبراز الوهم المكنون، (دمشق 1347 هـ).
(10) مقدمة ابن خلدوزن ، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 469 .
(11) المصدر السابق، ص 755 .
(12) المصدر السابق، ص 469 .
(13) المصدر السابق، ص 755 .
(14) عبد القادر المغربي، الأخلاق والواجبات ، (القاهرة 1347 هـ.)، ص 169 . (15) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، (القاهرة 1346 هـ)، ص 10 ـ 16 .
(16) محمد أبو زهرة، أبو حنيفة، (القاهرة 1955)، ص 31 .
(17) أحمد أمين، ضحى الإسلام، (القاهرة 1943(، ج 3 ، ص 274 .
(18) محمد رضا الشبيبي، مؤرخ العراق ابن الفوطي، (بغداد 1950)، ص 111 ـ 112 .
(19) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 469 .
(20) المصدر السابق، ص 540 .
(21) أحمد أمين، فجر الإسلام، (القاهرة 1945)، ص 69 ـ 83 .
(22) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 538 ـ 540 .
(23) حافظ وهبة، جزيرة العرب في القرن العشرين، (القاهرة 1946)، ص 273 ـ 277 .
(24) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 414 ـ 415 .
(25) المصدر السابق، ص 539 .
(26) المصدر السابق، ص 415 .
(27) عبد القادر المغربي،الأخلاق والواجبات، ص 84 .
(28) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 443 ، 914 .

(29) المصدر السابق، ص 443 .
(30) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص 152 .
(31) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 932 .
(32) المصدر السابق، ص 915 .
(33) المصدر السابق، ص 915 .
(34) المصدر السابق، ص 914 .

القسم الثاني

الفصل السادس

لغز الطفرة الخلدونية

تحدثنا فيما مضى عن الطفرة الفكرية التي قام بها ابن خلدون، حيث كان بها أول مفكر في العالم يخرج من نطاق المنطق "الصوري" القديم، ويحاول دراسة المجتمع حسب منطق "مادي" جديد. ونريد الآن ان نتحرّى عن العوامل التي مكنت ابن خلدون من هذه الطفرة الجريئة.

الواقع اننا نقف في هذا تجاه لغز غامض. فالرجل قد ابدع نظرية اجتماعية كبرى سبقت زمانها ببضعة قرون. لا ننكر ان علماء الاجتماع الحديث قد تفوقوا على ابن خلدون في كثير من آرائهم، ولكننا يجب ان لا ننسى ان ذلك لم يأتِ لهم إلا بعد ان مرت على الفكر الاجتماعي مدة طويلة كان ينمو فيها ويزداد نضوجاً جيلاً بعد جيل. اما ابن خلدون فقد جاء بنظريته في وقت لم يكن فيه الفكر الاجتماعي في مثل هذه المرحلة من النمو والنضوج. ولهذا فنحن في حاجة إلى التحرّي عن السرّ الكامن وراء هذه الطفرة الفكرية العجيبة التي قام بها ابن خلدون.

الاتجاه الشائع:

كان المفكرون قديماً، ولا يزال الكثير منهم حتى يومنا هذا، لا يرون في هذه الطفرة الفكرية لغزاً ولا يشعرون بالحاجة إلى تفسير لها. فهم يعتقدون ان التوصل إلى المعرفة الصحيحة في اي مجال إنما هو امر جبل عليه العقل السليم. إن العقل في

رأيهم قادر أن يكتشف الحقيقة في الأشياء ما دام يسير في تفكيره على أقيسة صحيحة، أما إذا أخطأ في اكتشاف الحقيقة فمرجع ذلك إلى ما يطرا على العقل أحياناً من عوامل خارجية تعرقل تفكيره وتشوّه نظره إلى الحقيقة.

معنى هذا، في رأي هؤلاء، أن اكتشاف العقل للحقيقة ليس أمراً غريباً، إنما الغريب هو عجزه عن اكتشافها. مما يجدر ذكره أن هذا الراي أصبح اليوم غير مقبول في علم الاجتماع الحديث. فالاتجاه العلمي يميل اليوم إلى القول بان كل إنتاج فكري، سواء أكان صحيحاً أو مغلوطاً، لا بد أن تكمن وراءه عوامل خارجية (Extra-theoretic) تمكّنه من الظهور[1]

لتوضيح هذا أقول إننا لا يجوز أن نكتفي في تعليل طفرة ابن خلدون الفكرية بأن نعزوها إلى ذكائه العظيم أو تفكيره السليم. نحن لا ننكر أن ابن خلدون كان مفكراً ذكياً من الطراز الأول، ولكن هذا وحده لا يكفي لتعليل ما جاء به من نظرية اجتماعية كبرى. الواقع أن العصور القديمة والوسطى قد انجبت من المفكرين من يقارب ابن خلدون في الذكاء وسلامة التفكير، وربما كان بعضهم أعظم منه في ذلك. فلماذا نفرد ابن خلدون من بينهم بتلك الطفرة العجيبة في تفكيره الاجتماعي؟!. إن المشكلة اكبر من ان تفسر بالعامل الفكري وحده. ولا بدّ أن تكون هناك عوامل لا فكرية بالإضافة إليه.

يحاول بعض الناس تعليل طفرة ابن خلدون بقولهم إنه كان عبقرياً. والملاحظ أن "العبقرية" اصبحت لدى هؤلاء الناس كأنها مفتاح سحري يستطيعون به تعليل أي إبداع عظيم. فإذا راوا شخصاً يمتاز على غيره بإنجازه الفكري قالوا عنه إنه عبقري، واكتفوا بذلك. إنهم ينسون أن العبقرية نفسها لغز غامض يحتاج إلى تعليل. ومثلهم في ذلك كمثل من يفسّر مجهولاً بمجهول آخر.

إن العبقرية في حقيقة أمرها ليست سوى ظاهرة نفسية اجتماعية، وهي إذن لا يمكن أن تقوم بذاتها معلقة في فراغ، إنها كغيرها من الظواهر النفسية الاجتماعية لا بد أن تكون نتيجة عوامل خارجية تساعدها على الظهور في إنسان ما دون غيره ممن يماثلونه في الذكاء والتفكير

تعليل الدكتور طه حسين:

أكاد أعتقد أن الدكتور طه حسين هو أول من فطن إلى خطأ هذا الرأي في تعليل طفرة ابن خلدون. إنه يقول: " على أنه يجب ألا نستنتج من كل ذلك أن ابن خلدون قد استخرج سياسته الاجتماعية من العدم أو أوحتها إليه عبقرية خارقة. ولئن لم يع الأقدمون فلسفة اجتماعية بهذه الغزارة فإن السبب الجوهري في ذلك هو بلا ريب نقص معارفهم العامة عن الخليقة. فقد كان من الضروري الإلمام بعلوم مختلفة والوقوف بأوسع مما عرفه الأقدمون على نظريات تاريخية جغرافية درست ووضعت على شكل دائرة معارف حتى يمكن الاستعانة بمجموعة ملاحظات شاسعة كهذه على وضع فلسفة عامة عن المجتمع البشري "[2]

خلاصة رأي الدكتور طه حسين أن ابن خلدون ما كان في مقدوره إبداع نظريته الاجتماعية لو كان قد عاش قبل الزمن الذي عاش فيه، وهو إنما استطاع ان يبدع تلك النظرية لأنه عاش في زمن اخذت تظهر فيه الموسوعات الضخمة ذات المجلدات العديدة وقد جُمعت فيها كل المعلومات التي كانت معروفة لدى البشر يومذاك، ومن المحتمل جداً أن هذه الموسوعات كانت عوناً لابن خلدون في توسيع فكرته الجوهرية ودعمها[3]

إننا قد نخالف الدكتور طه حسين في رايه هذا، ولكننا مع ذلك لا ننكر ما فيه من اتجاه علمي صحيح. فالدكتور لا يكتفي في تعليل طفرة ابن خلدون بكونه عبقرياً، بل حاول ان يبحث فيما يختفي وراءها من عامل خارجي هو ظهور الموسوعات. وهذا العامل قد يكون واحداً من جملة عوامل اخرى، ولكنه على أي حال لا يخلو من اثر في تفكير ابن خلدون.

لقد ظهر بعد الدكتور طه حسين باحثون آخرون ممن حاولوا البحث عن العوامل الخارجية التي مكَّنت ابن خلدون من إبداع نظريته الاجتماعية. وسنذكر فيما يلي بعض نماذج من آرائهم، مع شيء من النقد لها.

تعليل الأستاذ شمدت:

جاء الأستاذ ناثانيل شمدت في كتابه عن ابن خلدون برأي يشبه من بعض الوجوه راي الدكتور طه حسين،غير انه لم يعلّل طفرة ابن خلدون بظهور

الموسوعات، بل عللها بتنوع التجارب الاجتماعية التي مر بها ابن خلدون في حياته الصاخبة. إنه يقول عن رحلات ابن خلدون إنها كانت مثمرة جداً حيث حملته إلى أكواخ المتوحشين وقصور الملوك، إلى السراديب المظلمة مع المجرمين وإلى أعلى قاعات القضاء، إلى مصاحبة الأميين وإلى مزاملة العلماء إلى تراث الماضي وإلى فعاليات الحاضر، إلى الحرمان والألم وإلى الرفاه والانشراح. والخلاصة انها قادته إلى الأعماق حيث تكشف الروح عن معنى الحياة(4)

إن راي شمدت هذا لا يخلو من صواب. فليس من شك في ان الخبرة الاجتماعية الغنية التي مر بها ابن خلدون كانت ذات أثر لا يستهان به في طفرته الفكرية. ولكني أستطيع ان أقول عن هذا الراي مثلما قلت عن راي الدكتور طه حسين، هو انه يمثل عاملاً واحداً من جملة عوامل اخرى. وفي الحقيقة أن نظرية ابن خلدون أعظم من أن تفسر بتنوع الخبرة الاجتماعية وحدها والسؤال الذي يمكن توجيهه في هذا الصدد: أكان ابن خلدون فريداً في مثل هذه الخبرة الاجتماعية، الم يظهر في تاريخ البشر مفكرون كانوا اكثر منه تجوالاً في الأرض واعمق اتصالاً بمفارقات الحياة؟ إننا حين ندرس رحلات هيرودتس او ابن بطوطة أو ماركوبولو أو المسعودي او غيرهم ممن جالوا آفاق الأرض نجد رحلة ابن خلدون إزاءها ليست بذات شأن كبير. فلماذا لم ينتج أولئك مثل ما انتج ابن خلدون؟

تعليل غوتيه:

للمؤرخ الفرنسي غوتيه كتاب بعنوان "ماضي افريقيا الشمالية". وقد جاء غوتيه في هذا الكتاب بتعليل عجيب لطفرة ابن خلدون، خلاصته ان ابن خلدون استلهم نظريته المبدعة من نفحة جاءت إليه عبر الأندلس من اوربا.

يعتقد غوتيه ان التفكير المبدع هو من خصائص العقلية الأوربية الغربية، وان العقلية الإسلامية عاجزة من هذه الناحية، ولا بد إذن من ان نفترض ان نفحة من النهضة الأوربية قد خرقت النطاق المحكم المحيط بالشرق الإسلامي فوصلت إلى "روح ابن خلدون الشرقية" (5)...

لست بحاجة إلى تفنيد راي غوتيه هذا، فهو في الواقع يفنّد نفسه بنفسه، خصوصاً إذا علمنا ان النهضة الأوربية لم تبدا إلا بعد قرن من ابن خلدون، وهي

حتى بعد ظهورها وازدهارها لم تنتج مفكراً اجتماعياً عظيماً من معيار ابن خلدون، اللهم إلا ما كان من امر مكيافلي وهو يعد دون ابن خلدون بمراحل كما أسلفنا القول فيه في مقدمة هذا الكتاب. ونحن نعلم كذلك ان التفكير الأوربي كله، منذ تفتحت براعمه في بلاد الإغريق في القرن السابع قبل الميلاد حتى منتصف القرن التاسع عشر بعد الميلاد، لم ينتج نظرية اجتماعية تقارب نظرية ابن خلدون في واقعيتها واصالتها.

تعليل ايف لاكوست:

للأستاذ ايف لاكوست كتاب حول ابن خلدون حاول فيه تصوير ابن خلدون وتعليل طفرته الفكرية بشكل لا يخلو من طرافة. فهو يرى أن ابن خلدون كان إقطاعياً من اصحاب الأراضي وانه عاش في المغرب في وقت كان نظام الاقطاع قوياً خارج المدن، وكان الصراع بين الطبقة الاقطاعية والطبقة البرجوازية يمثل الطابع الأساسي للمجتمع. يقول لاكوست إن ابن خلدون كان في كتاباته المعبر عن اطماع طبقته السياسية، وهذا هو الذي جعله يمدح في مقدمته رؤساء القبائل الذين كانوا إقطاعيين مثله، ويذم التجار واصحاب الصنائع الذين كانت مصالحهم مناقضة لمصالح طبقته(6)

أعتقد ان راي لاكوست هذا مهم، وهو جدير بان نقف عنده نناقشه في شيء من الاسهاب. إنه الراي الوحيد من نوعه الذي يجعل الدافع لابن خلدون في إنشاء نظريته الاجتماعية قائماً على اساس طبقي اقتصادي. ولكني اظن ان القرائن التي استند عليها لاكوست ليست قوية إلى الدرجة التي تجعلنا نؤيده في رايه تاييداً كبيراً.

إنه يقول اولاً بان ابن خلدون كان يملك اراض واسعة بالقرب من غرناطة وتونس. وهذا قول لا نجد ما يبرره في سيرة ابن خلدون كما ذكرها هو نفسه او تذكرها عنه معاصروه. فلم نعرف عنه اثناء حياته في تونس مثلاً انه كان يعتمد في معاشه على خراج اراض له هناك. قد يبدو من كتاب "التعريف" الذي كتبه ابن خلدون في ترجمة حياته أن بعض أجداده حصلوا على بعض الاقطاع والجراية اثناء التحاقهم بخدمة الملوك في تونس، ولكن ذلك لا يمكن أن يعد إقطاعاً بالمعنى الذي عرفناه في اوربا في ذلك العهد. فالوضع السياسي في تونس، وفي بلاد المغرب بوجه

عام، لم يكن آنذاك مستقراً بحيث يكون فيه إقطاع الأراضي وراثياً في العائلة على منوال ما كان في أوربا. وكثيراً ما كانت الأراضي تنتقل من يد الى اخرى تبعاً لشهوات الملوك وتقلبات السياسة.

يحدثنا ابن خلدون في كتاب "التعريف" أنه عند ذهابه إلى غرناطة وتقرّبه من سلطانها أقطعه السلطان قرية من اراضي السقي بمرج غرناطة[7]. ولكن الذي تجب ملاحظته في هذا الصدد أن تلك القرية لم تبق في يد ابن خلدون بعدما غادر غرناطة نهائياً إثر توتر العلاقة بينه وبين الوزير ابن الخطيب. والمظنون أنها أقطعت لشخص آخر.

يقول لاكوست إن القبائل في ايام ابن خلدون كانت على صنفين: احدها كان يشبه القبائل البدائية من حيث شيوع المساواة بين أفرادها وعدم وجود رئاسة مسيطرة ومستغلة فيها، اما الصنف الثاني منها فهو الذي يخضع للنظام الإقطاعي حيث يكون الرئيس فيه مستغلاً لأتباعه ومسيطراً عليهم. ويذهب لاكوست الى ان ابن خلدون كان في مقدمته يتحدث عن هذا الصنف الأخير من القبائل. ويستند لاكوست في هذا على عبارة وردت في المقدمة عن العصبية ففسرها بخلاف ما يقصد ابن خلدون منها. والعبارة هي كما يلي:

"إن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك... وقدمنا ان الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع الى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية، وإلاّ لم تتم قدرته على ذلك. وهذا التغلب هو المُلك، وهو امر زائد على الرئاسة، لأن الرئاسة إنما هي سؤود وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه، وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر، وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة السؤدد والأتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس. ولا يتم اقتداره عليه إلا بالعصبية التي يكون فيها متبوعاً. فالتغلب الملكي غاية العصبية... ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية اخرى بعيدة عنها..." [8]

أرجح الظن أن ابن خلدون لم يكن يقصد من هذه العبارة التمييز بين القبائل البدائية والقبائل الاقطاعية، إنما كان يريد بها التمييز بين الرئيس البدوي والملك الحضري. فالأول منهما متبوع يلتف حوله ابناء قبيلته طواعية واختياراً، والثاني

مسيطر يفرض إرادته على رعيته ويستغلهم عن طريق القهر والتسلط. وابن خلدون ياتي بهذا التمييز لكي يبين به أحد الفروق بين مجتمع البادية ومجتمع المدينة. والظاهر أن لاكوست قرأ كلمة "المُلْك" في عبارة ابن خلدون فظن انها تعني منصب الرئيس الاقطاعي الذي "يملك" الأراضي، بينما هي في اصطلاح ابن خلدون تعني منصب "المَلِك" الذي هو رئيس الدولة المستبد بأمره فيها. ولا يخفى ما بين المعنيين من فرق كبير.

وعلى أي حال، فنحن لا ننكر وجود نوع من الإقطاع في المجتمع الذي كان ابن خلدون يعيش فيه. وقد حدثنا ابن خلدون في تاريخه كيف ان الملوك كانوا أحياناً يقطعون قرى زراعية إلى بعض شيوخ القبائل او الوجهاء في سبيل استرضائهم أو مكافئتهم على عمل قاموا به. وقد احسن لاكوست في اهتمامه بهذه الناحية من المجتمع المغربي التي اهملها الباحثون الآخرون. ولكننا مع ذلك لا نوافق لاكوست على رايه في ان ابن خلدون إنما انشأ نظريته الاجتماعية ليعبر بها عن أطماع الطبقة الاقطاعية. فالذي يقرا مقدمة ابن خلدون قراءة استيعاب لا يجد فيها ما يؤيد هذا الراي. والظاهر ان لاكوست قرأ بعض العبارات التي وردت في المقدمة قراءة سطحية، ففسرها كما يريد في ضوء دراسته لتاريخ الاقطاع في أوربا. ومما يجدر ذكره في هذا الصدد ان هناك فرقاً كبيراً بين تاريخ أوربا وتاريخ المغرب. وليس من الجائز في المنهج العلمي ان نستخلص النتائج من تاريخ مجتمع ما ثم نحاول تطبيقها على تاريخ مجتمع آخر بغض النظر عما بينهما من فروق.

تعليل بوتول:

الدكتور غاستون بوتول من علماء الاجتماع الفرنسيين وقد أولع بابن خلدون وأشار إلى آرائه في بعض مؤلفاته الاجتماعية. وصدر له في عام 1930 كتاب مستقل عن ابن خلدون بعنوان "ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية" ترجمه إلى العربية الأستاذ عادل زعيتر.

وقد احتوى كتاب بوتول هذا على رأي هو في نظري أفضل الآراء التي ظهرت حتى الآن في تعليل طفرة ابن خلدون الفكرية. وميزة بوتول هي أنه حاول اكتشاف الدافع الذي دفع ابن خلدون إلى كتابة مقدمته من بين الظروف الاجتماعية التي كان

ابن خلدون يعيش فيها، ولهذا نستطيع أن نعد المنهج الذي سار عليه بوتول في هذا الشأن من اقرب المناهج إلى ما يعرف اليوم بـ"اجتماعية المعرفة" .

خلاصة راي بوتول ان المجتمع الذي عاش فيه ابن خلدون قد تميز بظاهرة اجتماعية قلّما نجدها بارزة مثل هذا البروز في مجتمع آخر، وهذه الظاهرة تتمثل في التباين الصارخ بين أقصى انواع البداوة واقصى انواع الحضارة[9] . وقد ادى هذا التباين إلى حدوث فوضى سياسية عنيفة جعلت الدول والإمارات تتابع في ظهورها واختفائها إثر الهجمات التي شُنّت عليها من قبل البدو المتوحشين. وعاش ابن خلدون في هذا الوضع يريد ان يؤسس لنفسه إمارة وجاهاً، فدخل معمعة السياسة واشترك في مؤامراتها وتقلباتها. ثم ادرك اخيراً انه غير موفق فيما اراد. فاخذ يتأمل في أسباب فشله، وجرّه ذلك إلى ان يسال نفسه: كيف تقوم الدولة؟ وما هو اصل البيوت المالكة؟ وكيف ينشا البيت المالك؟[10].

يقول بوتول: "ومن شأن هذا الهرج والمرج الخطر الهادر الذي دام عشرين عاماً أن يُتعب ابن خلدون دائماً، فانزوى في قلعة صغيرة بجوار تيارت حيث انقطع للبحث اربع سنين، فهناك الّف قسماً كبيراً من تاريخه العام كما وضع المقدمة، وكان قسم يذكر منها نتيجة تامل وتعليم لما لاقى من إخفاق"[11]

ويضيف بوتول إلى ذلك قائلاً بان ابن خلدون لم يكن ذا ذكاء عادي، بل كان عبقرياً. وميزة العبقري انه معرض للحيرة والتساؤل تجاه الأمور العادية التي لا ينتبه إليها عامة الناس، ومثله في ذلك كمثل نيوتن الذي اكتشف قوانينه الكبرى إثر انتباهه لسقوط تفاحة بجانبه[12].

تعليل ساطع الحصري:

للأستاذ ساطع الحصري رأي في هذا الصدد يمكن اعتباره متمماً لراي بوتول، وهو لا يقل عنه اهمية من بعض الوجوه. خلاصة راي الحصري: ان ابن خلدون نشأ في كنف اسرة كانت تتقلب بين رياسة علمية ورياسة سلطانية، وكان من شأن هذه البيئة العائلية أنها انتجت في ابن خلدون نزعتين قويتين: حب المنصب والجاه من ناحية، وحب الدرس والعلم من ناحية اخرى.

يقول الحصري: "إن كل واحدة من هاتين النزعتين كانت عميقة الجذور

وشديدة التأثير في نفسية ابن خلدون. إنهما تنازعتا السيطرة على تلك النفسية مدة طويلة، وتغلّبت إلى حد ما - ، تارة الأولى على الثانية، وطوراً الثانية على الأولى، إلاّ أن هذه الغلبة لم تصبح حاسمة، في وقت من الأوقات، وظلت النزعتان تؤثران في ابن خلدون طوال حياته، دون أن تستطيع الواحدة منهما القضاء على الأخرى قضاء مبرماً... واستمر الحال على هذا المنوال مدة طويلة، بين جزر ومد، إلى أن استطاع ابن خلدون - في آخر الأمر - أن يعتزل الحياة العامة، ويتباعد عن مسارح السياسة، منزوياً في قلعة ابن سلامة... ونستطيع ان نقول، لذلك: إن النزعتين المذكورتين تضافرتا على تمكين ابن خلدون من تأليف المقدمة: إن حب المنصب والجاه دفعه إلى خوض غمار الحياة السياسية، ولكن حب الدرس والعلم جعله يتامل في صفحات هذه الحياة، تأملاً نظرياً، ليس ليستخرج منها قواعد عملية للحكم والسياسة، بل ليستقرىء منها مبادىء عامة تساعد على إبداع علم جديد، هو علم الاجتماع" (13)

طريقة التعليل:

نكتفي بهذا القدر من الآراء التي جاء بها الباحثون في تعليل طفرة ابن خلدون الفكرية. وليس من شك ان هناك آراء اخرى جاء بها باحثون آخرون في هذا الشان. ولكننا نلاحظ ان هذه الآراء جميعاً تميل إلى التاكيد على عامل واحد في التعليل.

إن طريقة التعليل التي نأخذ بها تختلف عن تلك. فنحن نعتقد ان طفرة ابن خلدون لا يمكن أن تكون نتيجة عامل واحد، إذ هي لو كانت كذلك لواجهتنا مشكلة يعسر حلها، هي أن هذا العامل قد يشترك في التأثر به مفكرون كثيرون، فكيف اتيح لابن خلدون ان ينفرد بتلك الطفرة وحده من بينهم. لا بد ان تكون هناك عوامل متنوعة اجتمعت على ابن خلدون بشكل خاص فجعلته يمتاز بتفكيره عن غيره من المفكرين.

مما تجدر الإشارة إليه ان طريقة التعليل بعامل واحد لم يقتصر استعمالها في هذا المجال وحده، بل هي تكاد تكون عامة تقريباً يستعملها اغلب الناس في مختلف الأمور. فهم قد يشهدون حادثة من الحوادث مثلاً فيحاولون تعليلها بعامل معين لا يرون غيره. ولهذا نراهم في كثير من الأحيان يختلفون ويتجادلون، حيث يؤكد كل فريق منهم على العامل الذي يرتايه، وكل يدّعي انه وحده المحق في رايه. وقد

يستمر جدلهم طويلاً دون أن يتوصلوا فيه إلى نهاية حاسمة. ولو أنهم استقرأوا جميع عناصر الحادثة لظهر لهم أن كل فريق منهم كان مصيباً في رأيه إلى حد ما، وأن الحادثة نتجت عن اجتماع مختلف العوامل فيها.

لتوضيح هذا نأتي بمثال واقعي بسيط حدث في بغداد منذ عهد ليس بالبعيد. خلاصته أن رجلاً كان جالساً في احد مقاهي بغداد، فمرّ به غلام المقهى واراق على ملابسه بضع قطرات من الشاي سهواً. فاستشاط الرجل غضباً، وبعد أخذ وردّ، وشيء من الشتائم المتبادلة، شهر الرجل خنجره فأردى الغلام مضرجاً بدمائه.

لقد عجب الناس من هذه الحادثة واخذوا يتجادلون ويتساءلون: كيف يجوز أن تكون قطرات الشاي سبباً لهذا العمل الفظيع؟ وصار كل فريق منهم يأتي في هذا السبيل بالتعليل الذي يراه معقولاً، ولم ينته جدلهم أخيراً إلى نتيجة حاسمة. الواقع أن قطرات الشاي لا تكفي وحدها لتسبيب القتل، فهي في حد ذاتها سبب تافه جداً، ولكنها قد تكون ذات اهمية كبيرة حين نجمعها إلى العوامل الأخرى التي كانت تعتمل في نفسية الرجل عند إقدامه على القتل. فربما كان الرجل قبل مجيئه إلى المقهى قد تخاصم مع زوجته او امه في البيت خصاماً عنيفاً، ثم خرج إلى الشارع فلقيه أحد دائنيه يهدده ويشتمه، ثم ورد إليه بعدئذ خبر سيىء اثار اشجانه، فاشتد به الصداع وبلغ به التشاؤم مبلغه. لعل كل هذه العوامل وغيرها قد اجتمعت على الرجل عند جلوسه في المقهى، وهي إذن في حاجة إلى إثارة قليلة لكي تؤدي به إلى الانفجار وإشهار الخنجر. والرجل في مثل هذه الحالة يصعب عليه إرجاع الخنجر إلى غمده من غير إراقة دم إذ هو يتخيل ان الحاضرين سوف يتهمونه بالجبن، او بالصولة التي لا طائل وراءها، كما توحى به القيم الاجتماعية السائدة في تلك البيئة. وهو مضطر إذن ان يغمد الخنجر في بطن الغلام، وتشاء الصدفة السيئة ان يصيب الخنجر من الغلام مقتلاً.

بهذا المثال البسيط نستطيع ان ندرك كيف تتجمع عوامل متنوعة وتتفاعل فيما بينها لتنتج حادثة معينة. والواقع انِ جميع حوادث التاريخ الكبيرة لا تختلف من هذه الناحية عن تلك الحادثة الصغيرة التي حدثت في إحدى مقاهي بغداد. فهي كلها لا بد ان تتجمع في إنتاجها عوامل متنوعة، ثم يقع حافز تافه، هو الذي يسميه المؤرخون بالسبب المباشر، فيكون بمثابة الزناد للبارود او بمثابة القشة التي

قصمت ظهر البعير ـ كما يقول المثل الشائع. وبهذا الحافز تنطلق الحادثة الكبيرة وكأنها انفجار.

من الممكن القول إن النظريات المشهورة التي جاء بها المبدعون العظام ليست إلا حوادث من هذا القبيل. قد يحسب الناظر الساذج أن النظرية المشهورة قد نشأت في ذهن مبدعها نتيجة تفكيره المجرد. ولكننا لو درسنا نفسية ذلك المبدع خلال الأطوار التي مر بها قبل أن ينتج نظريته، لوجدناها وكأنها ميدان صاخب تتجمع فيه العوامل المتنوعة وتتفاعل. وهي في حاجة إذن إلى حافز صغير، أو سبب مباشر، لتنطلق في سبيل الإبداع انطلاقاً مفاجئاً.

في رايي ان ابن خلدون لم يشذ عن هذه القاعدة عندما انتج نظريته الاجتماعية الكبرى. ومن الخطأ إذن ان نؤكد في تعليل طفرته هذه على عامل واحد ونكتفي به. وسنرى في الفصول القادمة مصداق ذلك على شيء من الإسهاب.

هوامش الفصل السادس:

(1) Ourvitch & Moore, Twentieth Century Sociology, (N.Y. 1954),p. 371.
(2) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص 56 .
(3) المصدر السابق، ص 56 ـ 75 .
(4) N. Schmidt, Ibn Khaldun, (N.Y. 1930), p. 41.
(5) نقلاً عن: إيف لاكوست، أبن خلدون، واضع علم ومقرر استقلال، (ترجمت زهير فتح الله)، بيروت 1958 ، ص 99 .
(6) المصدر السابق، ص 31 ، 74 .
(7) عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، (القاهرة 1951)، ص 85 .
(8) انظر: مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 439 ـ 440 . وكذلك: لاكوست، ابن خلدون، ص 64 .
(9) غاستون بوتول، ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية، (ترجمة عادل زعيتر)، (القاهرة 1955)، ص 40 .
(10) المصدر السابق، ص 15 .
(11) المصدر السابق، ص 18 .
(12) المصدر السابق، ص 37 .
(13) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 49 ـ 51 .

الفصل السابع

العوامل المتنوعة

ناتي في هذا الفصل على ذكر العوامل المتنوعة التي اسهمت في تكوين نظرية ابن خلدون. إنما يجب ان نشير مقدماً إلى اننا لا ندعي استيعاب تلك العوامل بجميع تفاصيلها. فذلك امر لا طاقة لنا به، وربما خفيت علينا عوامل هي اهم مما نذكره منها. والملاحظ ان بعض العوامل التي سنذكرها قد جاء بها الباحثون من قبل. ولكننا نختلف عنهم في تبيان الأثر الذي احدثته في ابن خلدون. فنحن، كما قلنا في الفصل السابق، لا نرى للعامل المفرد اثراً في انتاج النظرية ما لم يتجمع ويتفاعل مع العوامل الأخرى.

العامل الأول:

حين نقرا ترجمة حياة ابن خلدون، كما كتبها هو بنفسه في كتاب "التعريف"، نلاحظ بوضوح انه كان واقعاً تحت تاثير نزعتين قويتين متضادتين، هما كما قال الأستاذ ساطع الحصري: حب المنصب والجاه من ناحية، وحب الدرس والعلم من الناحية الأخرى[1].

بدا ابن خلدون في أول حياته يدرس الفقه والعلوم الأخرى المتصلة به على عادة طلاب الفقه في زمانه. وكان أهله يتوقعون له ان يصير كزملائه في الدراسة فقيهاً، ولكنه لم يكد يبلغ الثامنة عشرة من عمره حتى دخل في خدمة الدولة بوظيفة كاتب بسيط ثم أخذ يندفع في غمار السياسة شيئاً فشيئاً، ويتقلب في خدمة الملوك

واحداً بعد الآخر، حتى وصل ذات مرة إلى أعلى منصب في الدولة وهو منصب الحجابة لأمير بجاية. ولكنه كان أثناء ذلك لا يستطيع أن يتخلص من نزعته الثانية في حب الدرس والعلم. فقد ذكر هو عن نفسه أنه حين تولى الحجابة لأمير بجاية كان يعمل في تدبير الملك صباحاً ثم يذهب إلى جامع القصبة بعدئذ ليقوم بالتدريس فيه أثناء النهار[2]. إن من الغريب حقاً أن نجد وزيراً يشتغل في تدبير الملك في القصر أول النهار وفي التدريس في الجامع آخره.

وهناك شيء آخر نلاحظه في سيرة ابن خلدون المزدوجة هذه، هو أنه لا يكاد ينهمك في السياسة مدة من الزمن حتى يحاول اعتزال السياسة في نهايتها ليشتغل في طلب العلم، ثم يعود إلى السياسة مرة أخرى ليعود إلى الاعتزال بعدها. وقد أحصيت المرات التي فعل ابن خلدون مثل هذا فوجدت انها قد تناهز السبع مرات على وجه التقريب. ماذا يدل ذلك عليه؟ أنه يدل على أن ابن خلدون كان يعاني صراعاً نفسياً عميقاً لا يستطيع أن يتخلص منه. فهو يحب السياسة والعلم معاً ويجد في كل منهما لذة خاصة به، فإذا انهمك في أحدهما زمناً عاوده الحنين إلى الآخر فرجع إليه.

لكي نفهم هذا الصراع النفسي عند ابن خلدون يجب أن ندرس ما كان بين طبيعة السياسة وطبيعة العلم في ذلك الزمان من اختلاف وتناقض. إننا قد لا نجد مثل هذا التناقض بينهما في زماننا، إذ أن السياسة والعلم يجريان الآن على منطق واحد تقريباً. والرجل قد لا يجد فرقاً كبيراً حين ينتقل من وظيفة علمية إلى وظيفة إدارية أو سياسية، وهو قد يحاول أن يطبق ما درس علمياً في الحقل الجديد الذي انتقل إليه. وهذا ما لاحظناه في كثير من الأساتذة الذين استعانت بهم الدولة في بعض وظائفها الكبرى في البلاد الراقية.

أما في زمان ابن خلدون فالأمر جد مختلف. وقد رأينا في فصول سابقة من هذا الكتاب كيف ان العلم قديماً كان يجري على قواعد المنطق الصوري إذ هو مشغول بالكليات العقلية المجردة يستنبط منها احكامه، بينما السياسة كانت تسير على منطق آخر. وقد أشار ابن خلدون نفسه إلى هذا الاختلاف بين العلم والسياسة في فصل من مقدمته تحت عنوان: "في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها" . وشرح ابن خلدون ذلك فقال: إن العلماء يقيسون الأمور بما اعتادوه

من القياس الفقهي حيث يجردون في أذهانهم كليات عامة لا تطابق الواقع، ولهذا يقعون في الغلط كثيراً حين ينظرون في السياسة. إن السياسة تحتاج إلى مراعاة الواقع، والنظر في كل حالة جزئية فيه بما يلائمها من الأحكام، وهذا هو عكس ما يفعل العلماء ومن يشبههم من أهل الذكاء والكيس من أهل العمران[3]

من المحتمل جداً أن هذا القول الذي جاء به ابن خلدون في التفريق بين منطق السياسة ومنطق العلم قد استمده من خبرته الخاصة في كلا الحقلين، وليس من المستبعد إذن ان يعاني ابن خلدون صراعاً نفسياً من جراء حبه لهما معاً.

العامل الثاني:

ينتمي ابن خلدون إلى أسرة عربية ذات عراقة وتاريخ معروف. وقد جاءت إلى الأندلس مع العرب الفاتحين في القرن الأول الهجري. وفي القرن الرابع استطاع كريب، أحد شيوخ الأسرة، أن يستولي على اشبيلية وينشىء فيها بلاطاً سطع بهاؤه. وعندما حكم بنو عباد اشبيلية إبان القرن الخامس شغل بعض بني خلدون مناصب الوزارة لهم. ولما اقترب النصارى من المدينة في القرن السابع نزح بنو خلدون إلى افريقيا والتحقوا ببلاط بني حفص في تونس[4]

ومما يلفت النظر في هذه الأسرة انها في الوقت الذي كانت تنتج فيه أفراداً نابهين في السياسة كانت تنتج أيضاً افراداً نابهين في العلم. وقد وصفها ابن حيّان بأنها كانت تتقلب "بين رئاسة سلطانية ورئاسة علمية"[5]. ويتضح هذا التقلب فيها بصفة خاصة في العهد الذي سبق مولد صاحبنا ابن خلدون. فقد كان جده سياسياً حصل على مناصب عالية في الدولة في تونس، ثم اعتزل السياسة في اواخر أيامه حيث لزم مجلس الفقيه المشهور أبي عبد الله الزبيدي. ولما مات الجد نشأ ابنه الذي هو والد ابن خلدون في حجر أبي عبد الله الزبيدي، فنشأ فقيهاً منهمكاً في العلم. وابن خلدون يصف أباه هذا قائلاً بأنه نزع" عن طريقة السيف والخدمة إلى طريقة العلم والرباط"[6]

ومات الوالد بالطاعون الأكبر الذي اجتاح العالم يومذاك. ومات به أيضاً كثير من أساتذة ابن خلدون ومعظم أهله. فاستوحش ابن خلدون من ذلك وكان عمره آنذاك ثمانية عشر عاماً، فاراد الالتحاق بدولة بني مرين في المغرب الأقصى، ولكن أخوه

الأكبر محمد منعه من ذلك[7]. والظاهر ان هذا الأخ كان كابيه يتجنّب السياسة. وكان لابن خلدون اخ آخر اسمه يحيى اشتغل بالسياسة وتولى الوزارة ذات مرة[8]

يتبين من هذا ان ابن خلدون نشأ في عائلة كانت تراودها نزعة السياسة من جهة ونزعة العلم من الجهة الأخرى. وقد اصاب الأستاذ ساطع الحصري حين قال بأن ابن خلدون ورث هاتين النزعتين من اسرته[9]. وقد نتج عنهما ذلك الصراع النفسي العميق الذي كان ينتاب ابن خلدون احياناً فينغّص عليه عيشه ويربك تفكيره، كما رأينا سابقاً.

العامل الثالث:

يصعد نسب الأسرة الخلدونية إلى رجل من الصحابة اسمه وائل بن حجر. وكان وائل هذا من اهل حضرموت وقد وفد على النبي بعد الفتح فأكرمه، ثم ارسل معه معاوية بن ابي سفيان إلى حضرموت لكي يتوليا معاً مهمة تعليم القرآن ونشر الإسلام هناك. والظاهر ان صحبة وائل ومعاوية ظلت مستمرة إلى النهاية. فقد عاش وائل حتى خلافة معاوية، وكان من المعروفين في إخلاصه لمعاوية والتعصب له. وعندما حدثت قضية حجر بن عدي المشهورة كان وائل من المشتركين فيها بجانب معاوية.

من المناسب هنا ان نتحدث باختصار عن قضية حجر هذه. فقد كان حجر متشيعاً لعليّ ضد معاوية وبقي على تشيعه بعد موت عليّ حتى اصطدم مع زياد عامل معاوية على الكوفة. وغضب عليه زياد غضباً شديداً ثم ارسله مع نفر معه مقيدين إلى معاوية في الشام، وذلك بحراسة رجلين كان احدهما وائل جد الأسرة الخلدونية. وعلى مقربة من الشام قتل حجر واصحابه صبراً بعد ان خُيّروا بين سب علي بن ابي طالب والقتل. وقد كان لهذه القضية صدى كبير بين المسلمين في ذلك الحين، وتألمت لها السيدة عائشة والكثيرون من الفقهاء وائمة الدين، وصارت فيما بعد تعد من مثالب معاوية التي لا تغتفر[10]

إننا لا نستبعد ان تترك هذه القضية في ذهن ابن خلدون شيئاً من الحيرة. إنه قد درس القضية وكتب عنها في تاريخه. وحين نقرأ ما كتبه عنها نجده يحاول

تصويرها بالصورة التي تخطّىء حجراً وتصوّر زياد ومعاوية كأنهما كانا مصيبان فيما فعلا.

إن ابن خلدون كغيره من أبناء الأسر العريقة في ذلك العهد لا يستطيع أن يتجرد من تعصبه لتراث أسرته وأجداده قليلاً أو كثيراً. فهو من حيث يشعر أو لا يشعر مرتبط بما ينقل التاريخ عن تاريخ اجداده. ومن الصعب عليه ان يتنكّر لهذا التاريخ حسناً كان او سيئاً. ولكن ابن خلدون، من الناحية الأخرى، فقيه متدين وهو لا بد من ان يتاثر بما توحى به تعاليم الدين من تمسك بالمثل العليا وعزوف عن القتل والاعتداء بغير حق.

مما يجدر ذكره هنا ان قضية حجر بن عدي لا تؤخذ منفردة وبمعزل عن الظروف الاجتماعية التي أحاطت بها. إنها في الواقع حادثة من جملة حوادث عديدة صاحبت النزاع بين عليٍ ومعاوية. وكان لهذا النزاع تاثير كبير في التفكير الإسلامي، ولا يزال مؤثراً فيه حتى يومنا هذا. فقد كان عليٌ يمثّل التمسك الشديد بالمثل الدينية بغض النظر عما تقتضيه السياسة من مساومة او مراوغة او مكايدة. بينما كان معاوية يمثل العكس من ذلك. وقد كان هذا من اسباب فشل علي ونجاح معاوية[11]. فماذا يصنع المفكرون المسلمون تجاه ذلك؟ إنهم يرون مثالية دينية تؤدي بصاحبها الى الفشل وواقعية سياسية تؤدي بصاحبها الى النجاح. ومشكلة الإسلام بوجه عام انه دين ودولة في آن واحد.

إننا حين نقرا مقدمة ابن خلدون نجد فيها محاولة دائبة لحل تلك المشكلة. ونحن نلاحظ انه في محاولته هذه كان غير قادر ان ينسى كونه فقهياً من ناحية، او ينسى من الناحية الأخرى كونه رجل دولة ومن اسرة خدمت معاوية والدولة الأموية.

العامل الرابع:

يحدثنا ابن خلدون في كتاب "التعريف" عن العلماء والأدباء الذين تتلمذ عليهم في بداية حياته. ونفهم مما كتبه عنهم انه تاثر باثنين منهم على وجه خاص. اولهما عبد المهيمن، وثانيهما محمد بن إبراهيم الآبلي[12]. وحين ندرس حياة هذين الرجلين نراهما من طرازين مختلفين كل الاختلاف. فعبد المهيمن كان، كما وصفه

ابن خلدون، إمام المحدثين والنحاة في المغرب. وقد لازمه ابن خلدون وأخذ عنه، سماعاً وإجازة، أمهات كتب الحديث كالصحاح الست وكتاب الموطأ وغيرها[13]

أما الآبلي فقد وصفه ابن خلدون بأنه كان شيخ العلوم العقلية. وقد أخذ عنه ابن خلدون المنطق وفنون الفلسفة. والواقع أن هذا الرجل ذو شخصية غريبة غامضة،ولا بد لنا من الوقوف عنده قليلاً لنتحرى عن بعض خفايا شخصيته ومدى الأثر الذي أحدثه في ابن خلدون.

يقول الأستاذ جاك بيرك: إنه لوجه غريب هذا الآبلي، هذا المعلم الرحالة الذي يبدي بين أونة وأخرى من الشذوذ الفكري تعمقاً في الحسابيات الاقليدية وفي الفقه وفي المجاهدة الصوفية. وهو في الوقت ذاته ينزع نزعة عقلية حرة في الثورة ضد الخنوع الفكري الذي كان سائداً في المؤسسات العلمية في زمانه، حيث كانت تتراكم كتب الشروح والتفاسير والهوامش التي كانت كالغذاء المتعفن وسبة لا تغتفر ضد الفكر[14]

مما يلفت النظر في هذا الرجل الغامض أنه كان يشتغل بالعلوم العقلية في الوقت الذي كان المغرب فيه تسيطر عليه نزعة قوية ضد تلك العلوم، وكان الناس يعدونها من قبيل الزندقة - كما سيأتي بيانه في فصل قادم. ومما يزيد في غموض الآبلي انه كان ذا صلة بالشيعة، وهو الذي عرّف المغاربة بالخواجة نصير الدين الطوسي، الفيلسوف الشيعي المعروف في المشرق. والظاهر أن الآبلي كان ذا نزعة شيعية، وكان يتاقى فيها ويتكتم على الطريقة الشيعية المعروفة، ومما يدل على ذلك القصة التي رواها ابن خلدون في كتاب "التعريف" عن استاذه هذا.

خلاصة القصة أنه قد جاء إلى المغرب في ذلك العهد زعيم علوي من أهل كربلاء يريد نشر الدعاية لنفسه هناك. فاتصل به الآبلي والتزم صحبته. ولما ينس العلوي من النجاح في المغرب واعتزم الرجوع إلى كربلاء، كان الآبلي من جملة حاشيته. ويحدّث الآبلي تلميذه ابن خلدون عما حدث له اثناء ركوبه البحر مع العلوي من تونس إلى الاسكندرية، فقال: إنه اشتد عليه الاحتلام في النوم واستحى من كثرة الاغتسال احتراماً للعلوي فأشار عليه بعض بطانته بشرب الكافور، فشرب منه وأصيب من جرائه بالاختلاط في عقله. واستمر الآبلي في رحلته في صحبة العلوي فمر بمصر ثم أدى فريضة الحج، ثم ذهب إلى كربلاء. وعندما أراد العودة إلى

المغرب أرسل معه العلوي جماعة من أصحابه يرعونه ويحمونه في الطريق حتى أوصلوه إلى مأمنه. ويقول الآبلي أنه لم ينتفع أثناء رحلته تلك شيئاً من العلم لما كان به من الاختلاط[15]

من المحتمل أن الآبلي لم يكن مختلطاً في عقله أثناء رحلته، إنما هو اختلق قصة الكافور ونشرها بين تلاميذه لكي يغطى بها أمراً يخفيه في نفسه. وأكاد أعتقد أن الآبلي انتفع من صحبة العلوي انتفاعاً لا يستهان به، حيث أخذ عنه بعض العلوم العقلية التي كان الشيعة مختصين بها في تلك الأيام. والمعروف عن الشيعة بوجه عام أنهم مولعون بتلك العلوم يتخذونها سلاحاً في كفاحهم السياسي[16]

إذا كان الآبلي لم ينتفع حقاً من رحلته، كما زعم، فكيف أتيح له أن يتعرف إلى فلسفة الطوسي الذي لم يكن أهل المغرب يعرفون عنها شيئاً. ومما يجدر ذكره في هذه المناسبة أن ابن خلدون درس على أستاذه الآبلي النقدات التي وجهها الطوسي على كتاب المحصل لفخر الدين الرازي، ثم الف ابن خلدون كتاباً صغيراً لخص فيه كتاب المحصل أسماه "لباب المحصل"، حيث تبنى فيه كل نقدات الطوسي تقريباً[17]

مهما يكن الحال فقد اصبح الآبلي بعد عودته إلى المغرب شخصية فكرية لامعة، وشفى من الاختلاط المزعوم. وجاء إلى تونس فنزل في ضيافة والد ابن خلدون وكفالته. فأخذ ابن خلدون، هو وجماعة من أهل تونس، يلازم مجلسه. وعكف على القراءة عليه ثلاث سنوات. وهو يقول في ذلك: "وأخذت عنه الأصلين، والمنطق، وسائر الفنون الحكمية، والتعليمية، وكان رحمه الله يشهد لي بالتبرير في ذلك" [18]

لا شك أن الآبلي كان له أبلغ الأثر في تفكير ابن خلدون. يقول الدكتور محمد فريد غازي: "وهكذا زرع الآبلي في عقل تلميذه ابن خلدون بذور الثورة التي أثمرت لنا منهجية جديدة بالنسبة لما عرفه الناس" [19]. ويقول الحصري: "يشيد ابن خلدون بغزارة الابلي وبفضله عليه، أكثر من غيره، ويقول في الوقت نفسه انه كان يشهد له بالتبريز في هذه العلوم. ولا شكان ذلك يدل على أن ابن خلدون كان نزوعاً إلى التفكير المنطقي، كما يدل على ان العلوم العقلية التي درسها على يد

الأبلي، ساعدت كثيراً على تقوية هذه النزعة الفكرية وتنميتها. إن آثار هذه النزعة تتجلى في كثير من مباحث المقدمة بوضوح تام"[20]

يخيل لي ان الأثر الذي احدثه الآبلي في ابن خلدون يشبه من بعض الوجوه ذلك الأثر الذي أحدثه السيد جمال الدين الأفغاني في الشيخ محمد عبده في العصر الحديث. مما يلفت النظر ان الأفغاني كان كالآبلي ذات شخصية غامضة وقد اختلف الناس في حقيقة امره ونشاته الأولى. ويزعم البعض ان الأفغاني ليس افغانياً إنما هو إيراني من قرية اسد اباد قرب همدان، وقد تلقى تحصيله العلمي في النجف[21] والمعروف عنه انه كان من المتعمقين بالعلوم العقلية القديمة.

وعلى اي حال فمن الممكن القول ان استاذاً كالآبلي او الأفغاني يستطيع ان يُطلع تلميذه على وجهة نظر من الحياة جديدة، وان يجعله يفهم الأمور على غير ما اعتاد الناس ان يفهموه في محيطهم المنعزل

قلنا إن ابن خلدون درس العلوم الدينية والعلوم العقلية معاً. ومن المناسب ان انقل هنا راي الدكتور محسن مهدي في تاثير ذينك النوعين من العلوم على تفكير ابن خلدون. يقول الدكتور مهدي: إن طبيعة الدراسات الفلسفية والدينية التي تلقاها ابن خلدون في شبابه تعني انه كان يواجه بها المشكلة الأساسية في التفكير الإسلامي، تلك المشكلة الناشئة من التعارض بين الاتجاه السني والاتجاه الفلسفي في دراسة الإنسان والمجتمع. فالحقيقة النهائية عند اهل السنة هي التي تاتي عن طريق القرآن والحديث والإجماع، وهي التي تكون فيها الشريعة فوق العقل. اما عند الفلاسفة فالأمر على النقيض من ذلك، إذ هم يجعلون الأولوية للعقل في جميع العلوم العملية والنظرية. وسوف نرى هذا التعارض والتآزم بين السنة والفلسفة في حياة ابن خلدون، وبعد ذلك في تاليفه الرئيسي "التاريخ"[22]

العامل الخامس:

تحدثنا فيما مضى عن العوامل التي اثرت في تفكير ابن خلدون فيما يتصل بشخصيته واسرته واساتذته. ونريد الآن ان نتحدث عن تلك العوامل التي تتصل بمجتمعه الذي عاش فيه وهو المجتمع المغربي.

تحدثنا آنفاً عن الآبلي، احد اساتذة ابن خلدون، وذهبنا فيه الى القول بانه كان

شيعياً يتكتم. ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن المجتمع المغربي قد عانى من قبل شيئاً من الصراع الطائفي بين الشيعة واهل السنة.ولكن هذا الصراع لم يكن في المغرب،على اي حال، بتلك الشدة التي رايناها في المشرق. فليس يخفى ان الصراع الطائفي نشا في المشرق واستفحل فيه استفحالاً كان له أثره البالغ في النواحي الاجتماعية والفكرية. اما المغرب فلم يتاثر بالصراع الطائفي إلا بنطاق محدود وفي فترات قصيرة.

والملاحظ ان الصراع الطائفي الذي نشب في المشرق كان يدور في الغالب حول المفاضلة بين عليّ وابي بكر او بين عليّ وعمر. اما المفاضلة بين علي ومعاوية فلم يكن لها اهمية هناك إلا في النادر. باعتبار ان معاوية لا يجوز ان يقارن بعلي على اي وجه من الوجوه. وسبب ذلك راجع إلى تاثير الدولة العباسية في المشرق. فقد قامت هذه الدولة على انقاض الدولة الأموية هناك وكان همّ العباسيين منصباً على ذم الأمويين والانتقاص من شانهم، وقد تاثر المؤرخون والمحدثون بذلك[23]. ، فامتلأت صفحات كتبهم بمثالب الأمويين بوجه عام، وبمثالب معاوية بوجه خاص. وكان للفرس ضلع كبير في تاييد هذا الاتجاه، إذ كانوا يكرهون الأمويين كراهة شديدة، وقد ساعدوا العباسيين في القضاء عليهم فكرياً وعسكرياً وسياسياً. وحين نعرف ان معظم العلماء والمفكرين الذين ظهروا في المشرق كانوا من اصل فارسي[24]. يتبين لنا مدى الانحدار الذي وصلت إليه سمعة الأمويين هناك بين الناس.

اما في المغرب فالأمر يختلف. والسبب في ذلك راجع الى ان الأمويين استطاعوا بعد هزيمتهم في المشرق ان يؤسسوا لهم دولة مزدهرة في الأندلس، وكان لهذه الدولة اثر لا يستهان به في بلاد المغرب من الناحيتين المعنوية والمادية، حيث استطاعت ان تنافس به نفوذ العباسيين. وعندما اخذ امر الدولة الأموية في الأندلس يضعف تجاه هجمات النصارى عليها، بدات الأسر العلمية والسياسية تهاجر من الأندلس فتستقر في بلاد المغرب، وكان من هذه الأسر اسرة ابن خلدون كما راينا. ولا بد ان يكون لهذه الأسر تاثير غير قليل في الجو الفكري هنالك.

وفي الوقت الذي كان نفوذ الأمويين ينمو في المغرب نجد نفوذاً آخر مضاداً له ينمو ايضاً. هو نفوذ العلويين الذي ظهر على يد الأدارسة في البداية ثم اشتد بعدئذ على يد الفاطميين. وللفاطميين اهمية خاصة في هذا الشان، إذ كانوا متطرفين في

تشيعهم، وغرسوا بعض بذور التشيع في تونس، ثم تحولوا أخيراً إلى مصر وكان لهم في الدعاية الشيعية هناك أثر لا يستهان به.

مما يلفت النظر أن مصر كانت قبل فتح الفاطميين لها تعاني شيئاً من الصراع الطائفي، وكان الجدال يدور في الغالب حول المفاضلة بين عليّ ومعاوية. وقعت في مصر عام 350 ، في يوم عاشوراء، فتنة شعواء بين الشيعة وأهل السنة. ويوم عاشوراء مهم في هذا الصدد لأنه اليوم الذي قتل فيه الحسين على يد الجيش الأموي. وكان يمثّل أهل السنة في هذه الفتنة الجنود من السودان والترك. فكان الجنود يسألون من يلاقونه في الطريق: من خالك؟ فإن قال "معاوية" عفواً عنه، وإن قال غير ذلك ضربوه. وطاف أحد السودان المتحمسين بالطرقات وهو يصيح: "معاوية خال عليّ" . فتابعه العامة. وأصبحت هذه هي صيحة أهل السنة بمصر حين يريدون قتال الشيعة. ولما دخل الفاطميون مصر، وصارت الحكومة شيعية، تأزم الوضع فكانت العامة عند أقل إشارة لهم يصيحون صيحتهم المعهودة، فتثور الأحقاد ويتجمع الناس، حدث في عام 361 أن قبض على عجوز عمياء تنشد في الطريق وحبست، فهاج الناس تعصباً لها وصاحوا: "معاوية خال المؤمنين وخال علي" . ونشرت الحكومة بياناً على الناس تنذرهم بالعقوبة الموجعة ثم أطلق سراح العجوز. وفي عام 362 شغب جماعة من الصيارفة السنيين وصاحوا "معاوية خال علي بن أبي طالب" . هذا مع العلم أن الصيارفة كانوا أهدأ العناصر السياسية[25]

وحوالي سنة 440 ، وقعت في تونس فتنة طائفية تشبه من بعض الوجوه تلك التي وقعت في مصر، غير أنها كانت تدور حول المفاضلة بين عليّ والشيخين. ويبدو أن نفوذ الأمويين في تلك الأيام قد ضعف بعد إنهيار دولتهم في الأندلس، فحل محله نفوذ العباسيين. وخلاصة القصة أن عامل الفاطميين على تونس، المعز بن باديس، قد انحرف عن مذهب الشيعة إلى أهل السنة فدعا مستغيثاً بالشيخين أبي بكر وعمر وسمعته العامة فثاروا بالشيعة وأمعنوا فيهم تقتيلاً ونهباً حتى قتلوا دعاتهم وهدموا بيوتهم. وأخذ المعز يدعو للخليفة العباسي، ونشر الرايات السود التي هي شعار العباسيين. وغضب المستنصر، الخليفة الفاطمي،غضباً شديداً وأرسل وزيره إلى المعز يحذره المغبة ويتهدده بالقتال[26] . وقد كان من نتائج هذا التهديد الفاطمي أن اجتاحت القبائل العربية من بني هلال وبني سليم معظم بلاد المغرب، فأحدثت فيها التخريب الفظيع على ما هو معروف في تاريخ المغرب.

سنتحدث فيما بعد عن هذا الاجتياح وبعض آثاره في المجتمع المغربي. نكتفي هنا بالإشارة إلى أن هذا الاجتياح كان له أثره في إضعاف نزعة التشيع في المغرب او القضاء عليها. فقد كانت في المغرب قبل ذلك جماعات من الشيعة هنا وهناك. فكانت منهم جماعة في أعلى القصبة وفي مدينة صندفا. وكانت هناك مدينة على الحدود بين تونس والجزائر تسمى نفطة، وجميع أهلها من الشيعة، وهي لذلك تسمى بـ "الكوفةالصغرى" . ولكن هذه الجماعات كلها قد انقرضت بعد واقعة المعز واجتياح القبائل العربية لبلاد المغرب[27]

نود أن نقف هنا لنسأل: ما هو أثر هاتيك الحوادث في تفكير ابن خلدون؟ لا ننكر أنها وقعت قبل ابن خلدون بزمن غير قصير، ولكنها مع ذلك لا يمكن أن تذهب في التاريخ دون أن تترك وراءها بعض الآثار الفكرية، في اهل المغرب بوجه عام، وفي ابن خلدون بوجه خاص.

ليس عندي شك في ان ابن خلدون كان سنياً شديد الإيمان بسنّيته، ولكني اكاد اتلمح في ثنايا سطور مقدمته شيئاً من اثر التشيع. ولعل هذا اتاه عن طريق استاذه الآبلي على وجه من الوجوه. الاحظ هذا على شيء من الوضوح فيما كتب ابن خلدون في دفاعه عن نسب الأدارسة. فهو يؤيد صحة هذا النسب تأييداً حاراً ثم يختم تاييده قائلاً: "على ان تنزيه اهل البيت عن مثل هذا من عقائد اهل الإيمان. فالله سبحانه قد اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً. ففراش إدريس طاهر من الدنس ومنزه عن الرجس بحكم القرآن. ومن اعتقد خلاف هذا فقد باء بإثمه وولج بالكفرِ من بابه. وانما أطنبت في هذا الرد سداً لأبواب الريب ودفعاً في صدر الحاسد، لما سمعته اذناي من قائله المعتدي عليهم، القادح في نسبهم بفريته، وينقله بزعمه عن بعض مؤرخي المغرب ممن انحرف عن اهل البيت، وارتاب في الإيمان بسلفهم. وإلا فالمحل منزه عن ذلك معصوم منه، ونفى العيب حيث يستحيل العيب عيب. لكني جادلت عنهم في الحياة الدنيا، وارجو ان يجادلوا عني يوم القيامة..."[28]

إن الذي يقرأ هذا القول من ابن خلدون بمعزل عن بعض أقواله الأخرى يحسب أن قائله رجل من خلّص الشيعة والمتعصبين لأهل البيت. ونكاد نلاحظ مثل هذا فيه عند دفاعه عن نسب الفاطميين. فهو يقول في ذلك ما نصه: "ومن الأخبار

الواهية ما يذهب إليه الكثير من المؤرخين والأثبات في العبيديين خلفاء الشيعة بالقيروان والقاهرة من نفيهم عن أهل البيت صلوات الله عليهم، والطعن في نسبهم إلى اسماعيل الإمام ابن جعفر الصادق. يعتمدون في ذلك على احاديث لفقت للمستضعفين من خلفاء بني العباس تزلفاً إليهم بالقدح فيمن ناصبهم وتفننا في الشمات بعدوهم...[29]

نجد ابن خلدون هنا ياتي بعبارة "صلوات الله عليهم" عند ذكره لأهل البيت، وهي عبارة يندر ان ياتي بها احد غير الشيعة عند ذكر اهل البيت. فالمعروف عن اهل السنة بوجه عام انهم يقصرون "الصلاة" على النبي وحده، وهم حين يذكرون احداً من الأئمة او الصحابة ياتون بعبارة "رضى الله عنهم" او ما يشبهها.

والغريب في ابن خلدون انه إذ يذكر اهل البيت بهذا التمجيد، في هذه المواضع من مقدمته، نراه في مواضع اخرى منها يذكرهم بشيء من الذم غير قليل. إنه يقول مثلاً في فصل علم الفقه من مقدمته: "وشذ اهل البيت بمذاهب ابتدعوها وفقه انفردوا به وبنوه على مذهبهم في تناول بعض الصحابة بالقدح، وعلى قولهم بعصمة الأئمة ورفع الخلاف عن اقوالهم، وهي كلها اصول واهية"[30]

يبدو ان ابن خلدون كتب فصول مقدمته وهو في اطوار نفسية وفكرية مختلفة، كشأن أكثر المفكرين العظام الذين يقعون تحت تأثير نزعات متناقضة، فهم يندفعون في إحدى النزعات تارة وفي الأخرى تارة اخرى. ولو انهم كانوا متزمتين لنزعة واحدة لا يعرفون غيرها لما استطاعوا ان يبدعوا شيئاً جديداً، إذ هم يسيرون في تفكيرهم إذ ذاك على الطريق المطروق.

العامل السادس:

اشرنا فيما سبق إلى اجتياح القبائل العربية لبلاد المغرب من جراء انقلاب عامل تونس على الخلافة الفاطمية، وهذا الاجتياح له اهميته الكبيرة في المجتمع المغربي حيث احدث فيه تغييراً كبيراً من النواحي الاقتصادية والسياسية والحضارية، وظل أثره واضحاً حتى ايام ابن خلدون. ويرى بعض الباحثين ان الأثر ظل باقياً من بعض الوجوه حتى أيامنا هذه.

إن هذه القبائل، من بني هلال وبني سليم، كانت تسكن في أول أمرها في جزيرة العرب وتعيش على البداوة والخشونة. ولما ظهر القرامطة في جزيرة العرب انحازت تلك القبائل لهم واعانتهم في حروبهم وفي غاراتهم على الحجاج والأمصار المجاورة. وفي زمن العزيز، الخليفة الفاطمي، انتقلت تلك القبائل إلى مصر ونزلت في الصعيد تجاه البحر الأحمر وبقيت هناك على بداوتها وخشونتها تقطع الطرق وتنهب الناس.

وعندما انقلب المعز بن باديس في تونس على الخلافة الفاطمية رأى المستنصر الفاطمي ان يرمي المعز بتلك القبائل لينتقم منه من جهة، ولينقذ مصر من فسادها من الجهة الأخرى. وبدا هجوم القبائل في منتصف القرن الخامس وكان عدد افرادها يناهز الأربعمائة الف. فاندفعوا في بلاد المغرب كالسيل الجارف لا تصدهم قوة ولا يعصم منهم حصن. فنهبوا كل ما وقع في أيديهم وخربوا ما قدروا عليه.

وبعد ما استقروا في المغرب اخيراً، وتتابعت اجيالهم فيه، صاروا يدابون على قطع الطرق وفرض الأتاوات، ويعينون الملوك بعضهم على بعض. ولم يكتفوا بمقاتلة غيرهم فاخذوا يتقاتلون فيما بينهم، كالنار يأكل بعضها بعضاً. وكان الملوك يحرضونهم على ذلك ليشغلوهم بانفسهم.

كانت بلاد المغرب قبل هجومهم هذا عامرة بالخيرات، وكانت التجارة والصناعة فيها مزدهرة. ثم انقلبت بعد الهجوم الى ارض يشيع فيها الخراب والكساد. وبقى الخراب ظاهراً في المغرب مدة طويلة. ومن الأدلة على ذلك ما يحدثنا به عبد الله التجاني الرحالة التونسي الذي تجول في تونس وليبيا في أوائل القرن الثامن، إذ قال في معرض حديثه عن مدينة صفاقس: إنه كان فيها من قبل غابة زيتون ملاصقة لسورها، ولكن "العربان" خربوها فلم يبق فيها الآن شجرة قائمة[31]

قد يواجهنا في هذا الصدد سؤال: ما هو الأثر الذي احدثه هذا التخريب الشامل في اذهان الناس في بلاد المغرب؟ يبدو ان الناس انقسموا في ذلك الى قسمين. فسكان المدن، الذين عانوا من التخريب العناء الأكبر، كانوا ينظرون الى القبائل العربية نظرة عداء وكراهية. وهذا امر طبيعي، فليس المتوقع من سكان المدن ان ينظروا بغير هذه النظرة الى من خرب بلادهم ونشر الفساد فيها. اما ابناء القبائل

العربية نفسها فكانوا ينظرون في الأمر نظرة أخرى. إنهم كانوا يتناقلون قصة الهجوم بشكل مفعم بالفخار والبطولة. والظاهر أن القصة انتقلت بهذا الشكل إلى مصر فاخذ العامة هناك يتناقلونها ويبالغون فيها في أسمارهم ومقاهيهم. ومن هنا نشئ حكاية "أبي زيد الهلالي" المعروفة في مصر. ومما يلفت النظر أن ابن خلدون أشار في تاريخه إلى حكاية "أبي زيد الهلالي" هذه حسبما ترويها القبائل العربية التي كانت موجودة في زمانه، وقال إن القصة يتناقلها أبناء تلك القبائل خلفاً عن سلف وجيلاً بعد جيل[32]

هنا يجدر بنا أن نتحرى عن موقف ابن خلدون تجاه ذلك. إنه كان من سكان المدن من جهة، ولكنه كان من الجهة الثانية ذا صلات حسنة مع القبائل العربية، وكثيراً ما كان الملوك يرسلونه إليها لاجتذابها والتأثير فيها. وعندما ضاق به الوضع السياسي أخيراً لجأ إلى إحدى تلك القبائل،وكانت من بني عريف، فأكرمت القبيلة وفادته، وأضافته عندها مع عائلته اربع سنوات. وحمته من كيد الخصوم. فعاش بين ظهرانيها مطمئناً مما ساعده على كتابة مقدمته[33]

أرجح الظن أن الفصول التي ورد فيها ذم العرب في مقدمة ابن خلدون كان المقصود بها تلك القبائل البدوية التي كانت مصدر الفساد والتخريب في بلاد المغرب. ونحن لا نستبعد على اي حال ان يكون ابن خلدون في نظرته إلى تلك القبائل إزاء دافعين متعارضين: فهو ينظر الى حسن ضيافتهم وشهامتهم ومتانة خلقهم فيدفعه ذلك إلى حبهم ومدحهم. وهو ينظر من الجانب الآخر الى ما اشتهر عنهم في بلاد المغرب من ميل إلى النهب والاعتداء فيدفعه ذلك الى كراهيتهم وذمهم. ولعل هذا هو الذي جعل ابن خلدون يذهب الى القول بان لكل شيء جانبين: احدهما حسن والآخر قبيح.

من المناسب ان انقل هنا ما ذكره توينبي في معرض حديثه عن ابن خلدون وهو في ضيافة العرب، حيث قال: "من الممتع ان نلاحظ أن البحث الرائع في فلسفة التاريخ الذي استمده ابن خلدون من وحشية العرب في المغرب كان قد كتبه تحت حماية العرب أنفسهم. ويخيل لنا أن ابن خلدون قد تمحل الأعذار عن قراءة بحثه بصوت عال لئلا يسمعه مضيفوه الأذكياء وهو يحتوي على قدح لاذع لأفعال اجدادهم" [34]

العامل السابع:

عندما بلغ ابن خلدون الثامنة عشرة من عمره، حلت بالمغرب النكبة الكبرى حيث اكتسحه الطاعون الجارف، فحصد مئات الألوف من سكانه، كما حصد الملايين من سكان العالم في آسيا وأوربا. وفي رأي الدكتور محمد فريد غازي أن هذا الطاعون احدث اختلالاً حاسماً في التوازن بين البداوة والحضارة في المغرب، فهو قد أمات الكثير من اهل المدن بينما هو لم يمس بسوء أهل المناطق الجبلية والصحراوية. وقد ادى هذا الى تفوق البدو على الحضر في العدد والقوة، مما مكن القبائل البدوية من الاستيلاء على المدن ذات الأسوار المنيعة التي كادت تخلو ممن يدافع عنها[35]

إني اعتقد ان هذا الطاعون اضاف عاملاً جديداً الى الفوضى السياسية التي احدثها اجتياح القبائل العربية للمغرب من قبل. والواقع اننا حين ندرس الأحوال السياسية في الأيام التي تلت نكبة الطاعون في المغرب نجدها تجري على نمط غريب جداً. فقد كانت الدول والإمارات تتابع هناك، في ظهورها وسقوطها، على مدى فترات قصيرة. وكانت المؤامرات والمعارك والانقلابات مستمرة لا يكاد يستقر فيها ملك على عرشه زمناً طويلاً. وكثيراً ما كان الابن يكيد بابيه والأخ بأخيه والوزير باميره[36] . وكانت القبائل البدوية تشارك في تلك الانقلابات والمؤامرات مشاركة فعالة. ولعلها كانت من اهم الأسباب فيها. وقد اشار ابن خلدون الى هذا في احد فصول مقدمته، وعلله بكثرة القبائل وتعدّد العصبيات التي كان المغرب يعج بها. وهو يقارن المغرب في ذلك بالمشرق. فالمشرق في رايه اكثر استقراراً وامناً، والدولة فيه اطول عمراً واقوى على تثبيت النظام العام[37]

مما يجدر ذكره ان ابن خلدون دخل غمار السياسة وهي في مثل هذه الفوضى. ومشكلته انه لم يدخل فيها بخلق فقيه متزمت كما كان المتوقع من امثاله، إنما دخل فيها بخلق رجل منافق نهاز للفرص لا يكاد يستقر في ولائه على شيء. كما سياتي بيانه في فصل قادم. وقد وقع ابن خلدون من جراء ذلك في الكثير من المتاعب وساءت سمعته في المغرب سوءاً بالغاً، حتى صار الأمراء لا يامنون منه.

كان ابن خلدون يطمح الى تاسيس إمارة او دولة صغيرة لنفسه واسرته، ليعيد بها مجد اسرته القديم. والظاهر انه وجد نفسه في نهاية المطاف فاشلاً مخذولاً،

فأخذ يتأمل في أسباب فشله. ويمكن القول أنه أثناء هذا التأمل اكتشف نظرية العصبية وما لها من أهمية في تأسيس الدول.

ربما رأى ابن خلدون نفسه أنه إنما فشل في حياته السياسية لعدم وجود عصبية قوية تدعمه فيها، أي أنه ليس لديه جماعة أو قبيلة قوية تتعصب له وتؤيده في مسعاه. نعم، لقد كانت له في الماضي أسرة كبيرة ذات عصبية، ولكنها الآن ضعيفة كل الضعف يكاد لا يعبأ بها أحد. ينبغي عليه إذن أن يعترف بالواقع فيترك السياسة لأصحابها ويشتغل فيما هو قادر عليه من غيرها.

نكاد نستبين هذا الراي الذي توصل إليه ابن خلدون اخيراً في احد فصول المقدمة حيث نراه ينعى على اصحاب النسب العريق غرورهم بنسبهم واعتمادهم عليه على الرغم من زوال العصبية التي كانت لهم في الماضي. والظاهر ان ابن خلدون ينعى بهذا القول على نفسه ايضاً، باعتباره احد هؤلاء المغرورين بانسابهم. إنه يقول: "وقد يكون للبيت شرف أول بالعصبية والخلال ثم ينسلخون منه لذهابها بالحضارة كما تقدم، ويختلطون بالغمار ويبقى في نفوسهم وسواس ذلك الحسب يعدون به أنفسهم من اشراف البيوتات والعصائب وليسوا منها في شيء. لذهاب العصبية جملة. وكثير من اهل الأمصار الناشئين في بيوت العرب والعجم لأول عهدهم موسوسون بذلك" (38).

لقد اصاب الأستاذ بوتول حين لاحظ أن حياة ابن خلدون اصبحت بعد كتابة المقدمة اكثر هدوءاً، واشد انهماكاً في العلم وبعداً عن السياسة، مما كانت عليه قبل كتابة المقدمة(39). إن السنوات الأربع التي قضاها في الاعتزال والتامل والكتابة، جعلته عارفاً قدر نفسه ومدى كفايتها. فهو لم يعد ذلك السياسي الطموح اللاعب على الحبال، بل اصبح ميّالاً إلى الوقوف على التل يتفرج منه على مسرحية الحياة دون أن ينغمس فيها انغماساً كبيراً.

العامل الثامن:

ننتقل الآن إلى آخر العوامل التي أثرت في تفكير ابن خلدون، وهو العامل الذي يتصل بالوضع الحضاري العام في الإسلام. يصح القول ان القرن الثامن الذي عاش فيه ابن خلدون كان من اسوا القرون التي مرّ بها الإسلام من الناحية السياسية.

فقد جاء هذا القرن عقب سقوط الخلافة العباسية في بغداد على أيدي المغول المتوحشين، وشهد القرن ذاته هجوم التتر بقيادة السفاك تيمورلنك على البلاد الإسلامية في المشرق، كما شهد في المغرب تحفزُّ النصارى للقضاء على الدويلة الباقية للإسلام في الأندلس.

كان الإسلام يمر آنذاك بتلك الفترة التي تلت سقوط الدولة العباسية وسبقت ظهور الدولة العثمانية، وهي فترة يصعب أن تمر على المسلمين دون أن يشعروا بالشيء الكثير من التشاؤم ومرارة الخيبة. لقد افتقدوا حينذاك الدولة الكبيرة المنتصرة التي تكافح عن دينهم وترفع اسمه عالياً بين الأمم.

لا بد للفقهاء والمفكرين المسلمين من أن يتأملوا في هذا الوضع وأن يبحثوا في أسبابه. ومن الممكن القول إن الكثيرين منهم اخذوا يميلون الى تعليل ذلك بكون المسلمين قد انحرفوا عن تعاليم دينهم وسنة نبيهم فعاقبهم الله على ذلك بأن سلط عليهم الكفار.

من الأحاديث النبوية المشهورة قوله: "بدا الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء" . والظاهر ان هذا الحديث كان له رواج في تلك الفترة المظلمة من تاريخ الإسلام حيث وجد المسلمون فيه ما يصدق على وضعهم السيء الذي انحدروا إليه.

من الكتب المهمة التي ظهرت في تلك الفترة كتاب للفقيه الأندلسي المعروف، إبراهيم بن موسى الشاطبي،اسمه "الاعتصام" . وقد صدّر الشاطبي الكتاب ببحث مسهب شرح فيه الحديث المذكور. ومما قاله في هذا الصدد أن الإسلام بدأ في أول أمره ضعيفاً مضطهداً ثم انتصر بعدئذ، ولا بد له من أن يرجع إلى غربته من جديد، إذ أن ذلك سنة الله في الأمم جميعاً كما تنبأ به الرسول حيث قال يخاطب أمته: "لتتبعنّ سنن من كان قبلكم شبراً بشبر، وذراعاً بذراع، حتى لو دخلوا حجر ضب لاتبعتموهم" .

يعزو الشاطبي غربة الإسلام الجديدة الى ظهور البدع والفتن في الإسلام، وانحراف المسلمين عن السنة النبوية،حتى أصبح اهل الحق منهم الى جانب أهل الباطل قلة، واصبح المتمسكون بالسنة أفراداً غرباء بين جمهور المخالفين لهم.

مما يلفت النظر أن نجد ظهور كتاب في دمشق يبحث في نفس الموضوع الذي بحثه الشاطبي وفي زمن مقارب لزمنه. وهذا الكتاب للفقيه ابن رجب الحنبلي واسمه "غربة الإسلام". وحين نقارن بين البحثين نجد تشابهاً غريباً في المقدمات وفي النتائج. فكلاهما يقول بأن الإسلام بدأ غريباً ويعود غريباً، وكلاهما يقول إن هذه سنة الله في الأمم جميعاً[40]

إن ظهور هذين البحثين في زمانين متقاربين احدهما في الأندلس والآخر في الشام مما يدل على انتشار موجة التشاؤم في البلاد الإسلامية على نطاق واسع. ومما يجدر ذكره ان ابن خلدون كان معاصراً للشاطبي والحنبلي تقريباً[41]. ومن المحتمل انه كان يشاركهما التشاؤم حول مصير الإسلام على وجه من الوجوه.

يصف الأستاذ بوتول ابن خلدون بانه "فيلسوف دور انحطاط"، ويقول إن نظريته توحي بالكآبة والتكمش إذ هي نتيجة خبرة في تاريخ انحطاط عاش ابن خلدون في وسطه، ولو قورنت نظرية ابن خلدون بنظريات أولئك الذين كانوا يعيشون في اوربا عبر البحر المتوسط في العصر ذاته لظهر بينهما فرق كبير. فالتاريخ الإسلامي كان قد استنفد وثبته، وما تنطوي عليه من قوة، بينما كان التاريخ الأوربي يدخل عصر النهضة[42]

ويقول جورج سارتون: إن مقدمة ابن خلدون كتاب ذو نزعة سودائية (Melancholic)، وإن ابن خلدون كان من رواد النزعة التشاؤمية التي ظهرت اخيراً في شبنجلر مؤلف كتاب "انحطاط الغرب"[43]

ويعتقد كرامر ان ابن خلدون جم التشاؤم. وهو يحاول مقارنة ابن خلدون بأبي العلاء المعري في هذا الشأن حيث يقول بأن تشاؤم ابن خلدون كان تشاؤم عالم بينما تشاؤم المعري كان تشاؤم شاعر، ومصدر هذه العاطفة عند الرجلين هو الانحطاط العام الذي هوت إليه الدولة العربية[44]

يبدو أن ابن خلدون كان قد تأثر بوضع الغربة الذي حلّ بالإسلام في عصره، على منوال ما تأثر به زملاؤه الفقهاء. فهو مثلاً يقارن في مقدمته بين أحوال المسلمين في الصدر الأول واحوالهم في زمانه، فيقول إنهم كانوا في الصدر الأول لا

يترددون عن إفساد دنياهم في سبيل إصلاح دينهم، بينما أصبحوا في زمانهم الأخير يجرون على العكس من ذلك حيث يصدق عليهم قول الشاعر:

نرقّع دنيانا بتمزيق ديننا فلا ديننا يبقى ولا ما نرقّع[45]

ولكن ابن خلدون يخالف جمهور الفقهاء من ناحية أخرى. فالفقهاء كانوا بوجه عام يعتقدون بإمكان إنقاذ الإسلام من غربته عن طريق الرجوع إلى السنة النبوية الأولى. ولهذا كان الفقهاء يوالون الوعظ والصراخ في سبيل تحريض المسلمين على الرجوع إلى السنة. أما ابن خلدون فكان رايه ان غربة الإسلام أمر محتوم لا مناص منه ولا جدوى من الوعظ والصراخ فيه، وما على المسلم إلا أن يرضخ للواقع كما هو وينجرف معه. يقول بوتول: إن الجبرية ظاهرة في كل صفحة من صفحات المقدمة ويلوح أن ابن خلدون يقول في كل دقيقة: "إن ما أعبّر عنه من سنن التاريخ يورث الغمّ، ولكن هذا هو شأن العالم" [46].

يصح وصف ابن خلدون بانه "متشائم واقعي" وهو بذلك يختلف عن المتشائمين المثاليين الذين يعزون فساد الوضع إلى سوء أخلاق الناس. إن ابن خلدون لا يرى للناس يداً في إفساد وضعهم، فهم في نظره آلات صماء يتحركون حسب قوانين المجتمع الذي يعيشون فيه. ولو قارنّا بين ابن خلدون وبين ابن تيمية الذي عاش قبله بزمن قصير لراينا بينهما تفاوتاً واضحاً في هذا الصدد. لقد قضى ابن تيمية اكثر ايامه في كفاح ووعظ، إذ كان يعتقد جازماً بأن سبب فساد المسلمين هو شيوع البدع بينهم، وكان يطلب منهم ترك تلك البدع والرجوع إلى فطرة الإسلام الأولى. وقد قاومه أصحاب البدع من جراء ذلك واضطهدوه اضطهاداً كثيراً حتى مات اخيراً وهو مسجون[47].

نحن لا نعرف على وجه اليقين رأي ابن خلدون في مسلك ابن تيمية. أرجح الظن انه كان لا يرتضي ذلك المسلك أو يراه عبثاً لا طائل وراءه. وأحسبه يلوم ابن تيمية قائلاً: "مالك يا اخي تتعب نفسك فيما لا فائدة منه، فتدعو إلى إصلاح المجتمع من غير معرفة بالقوانين الذي يسير عليه المجتمع".

إن من مفارقات تلك الفترة أن يظهر فيها هذان الرجلان اللذان يُعدّان من أعظم مفكري الإسلام. فلقد نشأ كلاهما في بيئة فقهية متزمتة، وشارك كلاهما في السياسة على صورة من الصورة. ولكن أحدهما شارك في السياسة على أساس

"مثالي" بينما شارك الثاني فيها على أساس "واقعي". كان ابن تيمية في مسلكه السياسي مثالياً صارماً لا يداري ولا يراوغ. وكان ابن خلدون فيه انتهازياً منافقاً يجري مع التيار. وكان الإنتاج الفكري لكل منهما ملائماً لمسلكه السياسي.

يعتقد ابن خلدون أن من العبث على الفرد أن يناضل في سبيل إصلاح اجتماعي أو سياسي على خلاف ما تقتضيه طبيعة المجتمع. ويظهر رأي ابن خلدون هذا بجلاء في أحد فصول المقدمة عنوانه: "أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع". يقول ابن خلدون: "إذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني. والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما انه طبيعي. وقد يتنبّه كثير من أهل الدول ممن له يقظة في السياسة، فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم، ويظن أنه ممكن الارتفاع، فيأخذ نفسه بتلافي الدولة، وإصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، ويحسبه انه لحقها بتقصير من قبله من اهل الدولة وغفلتهم،وليس كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة، والعوائد هي المانعة له من تلافيها. والعوائد منزلة طبيعية اخرى، فإن من أدرك مثلاً أباه واكثر اهل بيته يلبسون الحرير والديباج، ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب، ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات، فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك إلى الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس، إذ العوائد حينئذٍ تمنعه وتقبّح عليه مرتكبه. ولو فعل لرمى بالجنون والوسواس في الخروج عن العوائد دفعة، وخشى عائدة ذلك وعاقبته في سلطانه. وانظر شأن الأنبياء في إنكار العوائد ومخالفتها لولا التأييد الإلهي والنصر السماوي..." (48)

يبدو ابن خلدون في هذا كأنه ينتقد ابن تيمية وأمثاله من المفكرين المثاليين الذي يحاولون إصلاح الدولة أو المجتمع عن طريق إصلاح العادات. إن العادات في رأي ابن خلدون كالظواهر الطبيعية، والناس يخضعون لأمرها دون أن يستطيعوا إخضاعها لأمرهم، أما الذي يحاول إصلاح عاداته دون بقية الناس فهو قد يتعرض لسخرية الناس، وربما أدى به الأمر إلى عكس ما يريد.

قد يسأل هنا سائل: اين ذهب أثر البيئة الفقهية المتزمتة التي نشأ ابن خلدون فيها؟ وماذا صنع ابن خلدون بما أمر الإسلام به من وجوب الإصلاح جهد الإمكان.

يخيل لي أن ابن خلدون لم ينس هذا عندما أدلى برأيه الآنف الذكر، وربما كان

ذلك من دواعي الحيرة والصراع في نفسه. الواقع أنه لم يترك الباب مغلقاً كل الإغلاق تجاه أيّ إصلاح اجتماعي. ففي رأيه أن الفرد قادر على القيام ببعض الإصلاح في مجتمعه، إنما يجب عليه في سبيل ذلك أن يجري على ما تقتضيه طبيعة المجتمع الذي يعيش فيه. ومن هنا جاء ابن خلدون برأيه القائل: "إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم" . وهو إنما قال ذلك نتيجة خبرته الواقعية في مجتمعه، حيث وجد ذلك المجتمع قائماً على أساس العصبية.والفرد الذي لا عصبية له تؤيده في محاولته الإصلاحية، يجب عليه أن يسير مع الناس أينما ساروا وينجرف مع تيارهم.

يبدو ابن خلدون في بعض عباراته كأنه يعتقد بأن الله خلق المجتمع وأجراه على سنن مرسومة على منوال ما اجرى الطبيعة، ولكنه قادر أن يغيره تغييراً جذرياً إذا اراد. ولهذا أرسل الأنبياء وايدهم بنصره السماوي. معنى هذا أن السنن الاجتماعية لا تتغير إلا على أيدي الأنبياء الذين يرسلهم الله. أما الفرد العادي فليس من شأنه ولا في مقدوره أن يغير شيئاً منها. إنه عبد الله خاضع لمشيئته ولابد له من أن يصبر على قضاء الله وقدره. يقول ابن خلدون في نهاية الفصل الذي اشرنا إليه: "فاعتبر ذلك ولا تغفل سر الله تعالى وحكمته في اطراد وجوده على ما قدّر فيه. ولكل أجل كتاب" (48)

هوامش الفصل السابع:

(1) ساطع الحصـري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 49 ـ 52 .
(2) علي عبد الواحد وافي، ابن خلدون، (مطبعة الرسالة)، ص 27 .
(3) مقدمة ابن خلدون، (طبعة المكتبة التجارية) ، ص 542 .
(4) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص 10 .
(5) ابن خلدون، التعريف، ص 5 .
(6) المصدر السابق، ص 14 .
(7) المصدر السابق، ص 56 .
(8) محمد عبد الله عنان، ابن خلدون، حياته وتـراثه الفكري، (القاهرة 1933)، ص 17 .
(9) ساطع الحصـري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 49 .
(10) محمد بن جريـر الطبـري، تاريخ الأمم والملوك، (القاهرة 1939)، ج 4 ، ص 187 ـ 208 .
(11) أحمد أمين، ضحى الإسلام، (القاهرة 1938)، ج 1 ص 23 ـ 24 .
(12) ساطع الحصـري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 71 .
(13) ابن خلدون، التعريف، ص 20 .
(14) مجلة الفكر التونسية، (مارس 1961)، ص 59 .
(15) ابن خلدون، التعريف، ص 34 ـ 35 .
(16) عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سيناء، (القاهرة 1946) ، ص 7 ـ 8 .
(17) Muhsin Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History p. 36.
(18) ابن خلدون ، التعريف، ص 22 .
(19) مجلة الفكر التونسية ، (مارس 11961) ، ص 59 .
(20) ساطع الحصـري،دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، ص 71 ـ 72 .
(21) قدري قلعجي، جمال الدين الأفغاني، (بيـروت 1952) ص 23 ـ 25 .
(22) Muhsin Mahdi, op. cit, p. 36 - 37.
(23) احمد أمين، ضحى الإسـلام، (القاهرة 1938)، ج 2 ، ص 27 ـ 35 .
(24) مقدمة ابن خلدون، (طبعة المكتبة التجارية)، ص 544 .
(25) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، (تـرجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة)، القاهرة 1947, ، ج 1 ، ص 85 ـ 86 .
(26) محمد فهمي عبد اللطيف، أبو زيد الهلالي، (القاهرة 1946)، ص 23 ـ 24 .
(27) آدم متز، المصدر السابق، ج 1 ، ص 87 .
(28) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 247 ـ 248 .
(29) المصدر السابق، ص 239 .
(30) المصدر السابق، ص 1013 .

(31) مجلة العربي الكويتية، (العدد 33, آب 1961)، ص 44 .
(32) محمد فهمي عبد اللطيف، أبو زيد الهلالي، ص 61 ـ 62 .
(33) ابن خلدون، التعريف، ص 228 .
(34) Arnold Toynbee, A Study of History, (London, 1939),vol III, P.321 - 328.
(35) مجلة الفكر التونسية، مارس 1961 ، ص 61 ـ 62 .
(36) ساطع الحصري، دارسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 54 ـ 62 .
(37) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 476 .
(38) المصدر السابق، ص 432 .
(39) غاستون بوتول، ابن خلدون،ص 19 .
(40) ابن رجب الحنبلي،غربة الإسلام، (تحقيق أحمد الشرباصي) القاهرة 1954 .
(41) توفي الشاطبي عام 790 هـ ، وتوفي الحنبلي عام 795 . أما ابن خلدون فقد توفي عام 808 .
(42) غاستون بوتول، ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية، ص 127 .
(43) Gorge Sarton, Introduction To The History of Science, (Baltimore 1927 - 1948)(Vol IIIP.1770.
(44) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص 23 .
(45) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 547 ـ 548 .
(46) غاستون بوتول، ابن خلدون، ص 114 .
(47) محمد أبو زهرة، ابن تيمية، ص 207 ـ 208 .
(48) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 692 ـ 693 .
(49) المصدر السابق، ص 696 .

الفصل الثامن

زناد النظرية

استعرضنا في الفصل السابق مختلف العوامل التي أسهمت في تكوين عقلية ابن خلدون. وقد لاحظنا أن تلك العوامل جاءت إليه من منابع شتى، نفسية واجتماعية وحضارية. إنما هي كلها تقريباً تكاد تتجه نحو إثارة الحيرة أو الصراع النفسي فيه. وهذا مما جعله يختلف عن الكثيرين من مفكري عصره.

إننا لا نتوقع تفكيراً مبدعاً من إنسان ينظر في الأمور نظرة مطمئنة لا حيرة فيها، إذ هو ينظر في الأمور من ناحية واحدة، وهو واثق من صحة ما يرى، فليس لديه مشكلة ذهنية تقلقه. اما الحائر الذي تضطره الظروف إلى رؤية الأمور من نواح متضادة، فهو قلق ملتاث لا يدري اية ناحية منها صحيحة. ولا بد له من أن يبحث عن حل يعالج به قلقه والتياثه، وربما ادى به الحل إلى الإتيان بفكرة جديدة لا يعرفها الواثقون المطمئنون.

لقد اتاح القدر لابن خلدون ان يمر بفترة من الحيرة والقلق، تحت تأثير العوامل المتنوعة التي اسلفنا ذكرها. ويصح ان نقول إن عقليته أصبحت من جراء ذلك بمثابة القنبلة الضخمة التي تراكمت فيها المواد المتفجرة. وهي في حاجة إذن إلى زناد صغير يدفعها نحو الانفجار.

شبهنا ابن خلدون بذلك الرجل البغدادي الذي ذهب إلى المقهى وهو خالي البال من اية نية لقتل غلام المقهى، ثم حدثت مشادة بسيطة بينه وبين الغلام جعلته

يندفع نحو قتله اندفاعاً لا شعورياً مفاجئاً. إن هذا التشبيه ساذج قد لا يرضى عنه بعض الباحثين المتعمقين،ولكني مع ذلك أراه صالحاً لتصوير حالة ابن خلدون أثناء انكبابه على كتابة مقدمته المشهورة.

الملاحظ في أمر ابن خلدون أنه عندما اعتزل الحياة السياسية واعتكف في قبيلة بني عريف في الصحراء، لم يكن ناوياً أن يكتب المقدمة، ولم يخطر بباله انه اثناء اعتزاله سينشىء علماً جديداً. حتى التاريخ العام الذي أنجز تاليفه أخيراً، لم يكن مقصوداً في بداية الأمر. كان كل قصد ابن خلدون في البداية هو أن يكتب تاريخاً خاصاً ببلاد المغرب[1]. ولكنه لم يكد يبدأ بعمله حتى وجد نفسه أنه لا يستطيع أن يكتب تاريخاً للمغرب من غير أن يرجع إلى كتب التاريخ المشهورة، كتاريخ الطبري والمسعودي وغيرهما، ليدرس مدى ارتباط تاريخ المغرب بتاريخ الأمم الأخرى بوجه عام، والدور الذي لعبه المغرب في التاريخ الإسلامي بوجه خاص.

والظاهر أنه حين أخذ يتغلغل في مطالعة تلك الكتب وجد فيها اخباراً لا تطمئن إليها نفسه ولا يميل إليها عقله. ولعل هذا هو الذي حفزه إلى ان يكتب مقدمة لتاريخه يبين السبب الذي جعله يرفض تلك الأخبار. يقول ابن خلدون: "ولما طالعت كتب القوم، وسبرت غور الأمس واليوم، نبهت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم..."[2].

يشير ابن خلدون في هذا بصراحة إلى أن قريحته قد تنبهت عند مطالعته لكتب التاريخ. وقد يواجهنا هنا سؤال: اكان ابن خلدون ينوي عند تنبّه قريحته أن يجعل المقدمة بهذا الحجم الذي صارت إليه اخيراً؟

فيض الخاطر:

هناك قرائن تدل على ان ابن خلدون كتب المقدمة تحت تأثير مفاجىء من فيض الخاطر. إنه يعترف بذلك ويعزوه إلى الإلهام حيث يقول: "ونحن الهمنا الله إلى ذلك إلهاماً..."[3]. وهو علاوة على ذلك يبدي تعجبه من الطريقة التي انبثقت بها في ذهنه أفكار المقدمة، فيقول: ".. فاقمت بها اربعة أعوام، متخلياً عن الشواغل كلها، وشرعت في تاليف هذا الكتاب وأنا مقيم بها، واكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب، الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة، فسالت شابيب الكلام والمعاني على

الفكر، حتى امتخضت زبدتها، وتألّفت نتائجها،وكانت من بعد ذلك الفيئة إلى تونس كما سنذكره" (4).

يخيل لي أن ابن خلدون كان ناوياً في البداية أن يجعل المقدمة بضع صفحات ثم يأخذ بعدها بكتابة تاريخه، ولكنه لم يكد ينتهي من تلك الصفحات حتى انفجرت قريحته وانصبت عليه الخواطر تتوالى خاطراً بعد خاطر. وعند ذلك وجد نفسه أنه لا ينتهي من فصل حتى يتفتح له موضوع لفصل جديد، وكلما ظن انه أكمل البحث شعر أن هناك نقصاً فيه ولا بد له من البحث فيه من زاوية أخرى.

مما يدل على هذا ما نجده في المقدمة من تهافت وفوضى في التبويب والتنسيق. فهي في الواقع غير منسقة أو مرتبة في نظام أعدّ سابقاً، وكثيراً ما نرى فيها تكراراً مملاً ومفارقات غير مستساغة. وهذا يدل على أن ابن خلدون كتبها عجلاً تحت تأثير فيض الخاطر. ولو أنه كان قد أعد نفسه لها قبل أن يبدأ الكتابة لرأينا أثر ذلك في التنسيق والترتيب.

إن هذا أمر مألوف في معظم الكتب التي تؤلف تحت تأثير الإلهام الآني ومن غير تحضير سابق. فهي قد تكون كتباً إبداعية عظيمة وتنال شهرة بين الناس واسعة، ولكنها في الوقت ذاته لا تخلو من الخبط والخلط والاستطراد الذي هو في غير محله. وليس من الإنصاف ان نلوم المؤلف في هذا. فهو لو عمد أثناء الكتابة إلى شيء من التنسيق والترتيب لفاته الكثير من شوارد الإلهام المبدع، ولربما فقد الكتاب بذلك روعته.

إن المؤلفين الحديثين استطاعوا أن يتداركوا هذا النقص في تأليف الكتب. فهم يحرصون على اقتناص الخواطر وشوارد الإلهام في قصاصات من الورق، ولا يتوانون عن تسجيلها فوراً عند سنوحها في ذهنهم مخافة نسيانها. ثم يضيفون إليها المعلومات التي يجمعونها من المراجع والمصادر المختلفة. حتى إذا شعروا بالكفاية منها عمدوا إلى وضع هيكل الكتاب بفصوله وأقسامه، ثم يشرعون بعدئذ بالكتابة، فيخرج الكتاب في النهاية وهو في الغالب جامع بين روعة الإبداع وجودة التنسيق.

إن هذه على أي حال طريقة حديثة لم يكن يعرفها القدماء معرفة وافية. ومن

المستبعد أن يكون ابن خلدون عارفاً بها أو متبّعا لها أثناء كتابة المقدمة. ولهاذ وجدنا المقدمة في وضع من الارتباك لا يستيغه القارىء الحديث.

أكمل ابن خلدون تأليف المقدمة في مدة قصيرة جداً لا تتجاوز الخمسة أشهر[5]. وهذا أمر يلفت النظر، إذ من العجيب حقاً أن يتم تأليف الكتاب الذي يحتوي على مثل تلك النظرية الكبرى في مثل تلك المدة القصيرة. ولا يدرك هذا إلا الذين يعانون تأليف الكتب ويعرفون مشقتها.

لا ننكر أن ابن خلدون راجع مقدمته غير مرة وأخذ ينقح فيها ويضيف إليها[6]. ولكنه فيما يبدو لم يستطع أن يحسّن من وضعها كثيراً. وربما صح القول إنه في بعض إضافاته زاد المقدمة ارتباكاً وخلطا.

إنه عبقري ملهم. والعبقري معذور على أي حال!

السر الخفيّ:

يصف الأستاذ ساطع الحصري حالة ابن خلدون النفسية أثناء كتابة المقدمة فيقول: "فإنني عندما أتأمل فيما كتبه ابن خلدون في هذا الصدد، أجزم بأن توصله إلى مجموعة الآراء المبتكرة الكثيرة المسطورة في المقدمة، إنما كان حدث من جراء "تدفق فجائي"، بعد "حدس باطني" و"اختمار لاشعوري"، كما لاحظ ذلك بعض علماء النفس في حياة عدد غير قليل من المفكرين والفنانين، وفي تاريخ عدد غير يسير من الابتكارات والاكتشافات... ذلك النوع من "التدفق الفجائي" الذي يحمل المفكر على "التعجب من نتائج تفكيره" ويوصله أحياناً إلى النظر إليها على أنها "آراء إلهامية"، تصدر عن "قدرة خارجة عن نفسه"، كأنها تلقى إليه إلقاءاً..."[7]

إني أؤيد الحصري في هذا القول. ويخيل لي أن ابن خلدون أثناء انهماكه المفاجىء في كتابة المقدمة كان كالمخترع الذي تومض في رأسه فكرة خاطفة فينكب على اختراعه وهو يسأل نفسه متعجباً: لماذا لم تطرأ بباله تلك الفكرة من قبل. فالمعروف عن الكثير من المخترعين أن أحدهم قد يحاول اختراع آلة ما خلال مدة طويلة فلا ينجح. إنه يدأب على التفكير في اختراعه ويعيد التجربة فيه مرة بعد مرة دون جدوى. وعلى حين غرة، في لحظة ذهول أو استجمام، نراه يقفز صارخاً

حيث يشعر بأنه وجد الحل المطلوب. وعند هذا يتضح له هيكل الاختراع على شكل من الوضوح غريب.

ويقع مثل هذا للمفكرين العظام من أصحاب النظريات العلمية المشهورة. يروى أن أرخميدس مثلاً أنه كان حائراً في مشكلة فيزيائية ثم دخل الحمام، ولم يكد يغطس في الماء حتى جاءه الحل فجأة. فخرج إلى الشارع عارياً وهو يركض صارخاً: "وجدتها" . وكذلك يروى عن نيوتن، فقد كان هذا العبقري العظيم جالساً بجانب شجرة تفاح يتأمل في السماء وهو حائر يسائل نفسه: كيف تدور الأفلاك في نظام ثابت لا تتعداه. ثم سقطت بجانبه تفاحة فكان سقوطها حافزاً له لإنشاء نظرية الجاذبية المشهورة.

يحدثنا الدكتور هاردنج في كتابه "تشريح الإلهام" عن كثير من الفنانين والشعراء الكبار أنهم عند إنشاء قصائدهم أو قطعهم الفنية المشهورة يقعون في حالة نفسية مباغتة لا يعرفون مأتاها في أنفسهم، وكثيراً ما تفيض القريحة لديهم فيضاً يصعب عليهم تسجيله لسرعة تدفقه. وهم يشعرون آنذاك كأن قوة خفية خارجة عن إرادتهم تملي عليهم إملاءً...[8]

مما يجدر ذكره هنا أن شعراء العرب فطنوا إلى هذا منذ أيام الجاهلية،ولكنهم نسبوه إلى الجن والشياطين. فكان لكل شاعر منهم شيطان خاص به يلهمه الشعر، فإذا غاب الشيطان عنه شعر بأنه غير قادر على نظم الشعر الجيد.

إن التعليل الذي يأتي به بعض علماء النفس في هذا الصدد هو أنهم يعزون الإبداع إلى فعالية اللاشعور في ذهن الإنسان المبدع. فاللاشعور يخزن جميع المعلومات والأفكار والتجارب التي ترد إلى الذهن. وعندما تنتاب الإنسان حيرة حول مشكلة من المشاكل العويصة، إذ هو يحاول التأمل فيها والعثور على حل لها، تأخذ الأفكار المختلفة المخزونة في اللاشعور بالتفاعل والتلاقح. وعلى حين غرة قد تترابط فكرتان أو أكثر فيما بينها، وقد يكون الحل في هذا الترابط، وعند هذا يهب الإنسان فرحاً بالحل فينكب عليه بحماس شديد.

يبدو أن ابن خلدون عند إبداعه لنظريته الاجتماعية الكبرى كان في مثل هذه الحالة النفسية. فقد رأينا في الفصل السابق كيف كانت العوامل المتنوعة تبعث فيه

الحيرة والصراع النفسي. وقد مرت عليه قرابة عشرين سنة وهو يعاني هذه الحيرة أثناء انغماسه في معمعة السياسة واختلاطه بشتى أنواع الناس. ثم اتيح له اخيراً أن يهرب من السياسة ويعتزل الحياة لكي يكتب تاريخاً للمجتمع الذي عانى فيه الحيرة. إن لاشعور ابن خلدون كان آنذاك مفعماً بالمعلومات والتجارب، ولا بد لتلك المعلومات والتجارب أن تتفاعل هنالك وتتلاقح من جراء تلك الحيرة.

أغلاط المؤرخين:

يشير ابن خلدون في أول المقدمة إلى الأغلاط الكثيرة التي وجدها في كتب التاريخ. فهو يقول: إن هذه المغالط زلّت فيها أقدام الكثيرين من المؤرخين الثقات ونقلها عنهم الكافة من ضعفاء البصر والغافلين عن القياس، حتى صار فن التاريخ واهياً مختلطاً وأصبح الذي يشتغل فيه معدوداً من العامة[9]

وينتهي ابن خلدون من ذلك إلى القول بأن التاريخ محتاج إذن إلى "العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل، ومبادىء ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر. وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً، وإلا زيّفه واستغنى عنه" [10].

من الممكن القول أن وضع مقياس لتمحيص الأخبار لم يكن بالأمر الجديد في الإسلام. فالمعروف عن المحدثين أنهم انهمكوا منذ الصدر الأول في وضع القواعد لتمييز القوي والضعيف من الأحاديث. ولكن طريقتهم كانت تعتمد بالدرجة الأولى على النظر في الأسانيد، أي في سلسلة الرواة الذين نقلوا الأحاديث. فما كان منها منقولاً عن طريق رواة صادقين أخذوا به وإلا رفضوه أو ضعّفوه. وحاول بعض المؤرخين اتباع هذه الطريقة في تمحيص أخبارهم أحياناً.

وذهب المعتزلة في هذا الشأن مذهباً آخر، حيث حاولوا تمحيص الأخبار

والأحاديث عن طريق إخضاعها للعقل المجرد وقوانين المنطق الصوري. وكانت لهم في ذلك صولات وجولات.

وجاء ابن خلدون أخيراً يرفض الطريقتين معاً. فهو من جهة يقول بأن طريقة المحدثين قد تكون صحيحة في مجال الأخبار الشرعية، إلا أنها لا تصح في مجال الأخبار التاريخية[11]. وهو يقول أيضاً إن الرواة مهما كانوا صادقين في رواية الأخبار فإن الكذب قد يتطرق إليهم، من حيث لا يشعرون، نتيجة التشيع للآراء والمذاهب أو نتيجة الذهول عن المقاصد أو غير ذلك[12]

وابن خلدون من الجهة الأخرى يرفض طريقة المعتزلة العقلانيين. فالعقل المجرد لا يجوز أن يُتخذ مقياساً لتمحيص الأخبار، إذ أن الإمكان العقلي المطلق يختلف في أساسه عن الإمكان الاجتماعي الواقعي[13]

يريد ابن خلدون ان يقول بأن المقياس الصحيح الذي يمكن به تمحيص أخبار التاريخ هو فهم طبائع المجتمع. ومن هنا وجدنا ابن خلدون ينكب على كتابة المقدمة يريد بها تبيان تلك الطبائع. وكأنه يريد من المؤرخين الذين يأتون بعده أن يعرضوا أخبارهم على تلك الطبائع فيقبلوا بما كان ملائماً لها، ثم يرفضوا البقية.

إن السؤال الذي نواجهه هنا: ما الذي جعل ابن خلدون غير راض عن أخبار التاريخ؟ ولماذا انفرد بين المؤرخين بهذه الطريقة الجديدة التي جاء بها لتمحيص الأخبار؟

نحن نعرف عن طبيعة الإنسان بوجه عام أنه يميل إلى تصديق الأخبار التي تلائمه ويكذّب ما عداها. وكثيراً ما نرى رجلاً ناضج التفكير وهو يصدّق بالخبر الضعيف أو السخيف، ويطرب له، ويعدّه من الأخبار الصحيحة التي لا غبار عليها، بينما هو قد يكذّب خبراً آخر ليس في مثل ذلك الضعف أو السخف.

يتضح هذا بصفة خاصة في الأخبار التي تمس مصالحنا أو عواطفنا أو عقائدنا الموروثة أو ما أشبه، فنحن لا نستطيع أن ننظر فيها نظرة موضوعية صارمة، ولابد لنا من أن نتعصب لها أو عليها قليلاً أو كثيراً.

إن هذا هو الذي جعلنا نسأل عن الدافع الذي دفع ابن خلدون إلى أن يعد الكثير

من أخبار التاريخ مغلوطة. فهل هي مغلوطة حقاً أم أن ابن خلدون رآها كذلك لأنها لا تلائم ما في نفسه من ميول خفية؟

يستعرض ابن خلدون في الصفحات الأولى من مقدمته بعض الأخبار التي نقلها المؤرخون قبله، فيسهب في تفنيدها ويعتبرها مخالفة لطبائع العمران. ولكننا حين ندرس تلك الأخبار لا نراها واهية إلى الحد الذي ذكره ابن خلدون، وربما كان بعضها في نظرنا صحيحاً لا يستحق التفنيد الذي اسهب فيه ابن خلدون. أضف إلى ذلك أن بعض تلك الأخبار هي مما ينسجم مع منطق نظريته الاجتماعية.

يقول الدكتور طه حسين: "على أن ابن خلدون لا يراعي دائماً الدقة التامة في تطبيق طريقته أو هو بعبارة أخرى لا يستطيع أن يقاوم عوامل أخرى تؤثر فيه أيما تأثير، فهو أحياناً يتأثر بالدين الذي كان فعله في تلك الروح أبلغ من فعل التربية والبيئة حيث كان في ذلك العصر يأخذ بناصية أوسع الأذهان حرية وأوفرها تسامحاً... وأحياناً يتأثر ابن خلدون بعامل المصلحة الشخصية فيحيد عن طريقته، فهو قد عاش في ظل دولة الموحدين وسعى في نيل رضاهم بمحاولته أن يثبت صحة نسبِ زعم مؤسس الأسرة أنه يصله بالنبي...بل إن ابن خلدون يمزج نقده أحياناً بسذاجة تدعو إلى الضحك فهو يكذّب مثلاً أن الخليفة هرون الرشيد كان يشرب الخمر لأنه كان جم الورع يصلي مئة ركعة في اليوم ولأنه كان يغزو عاماً ويحج عاماً" (14)

إن هذا النقد الذي وجهه طه حسين على ابن خلدون لا يخلو من صواب. فابن خلدون في تنفيده لبعض الأخبار التاريخية لم يكن يجري على المنهج الاجتماعي الذي أراد هو من المؤرخين أن يجروا عليه. إنه يقول عن الرشيد مثلاً: "فحاش لله ما علمنا عليه من سوء وأين هذا من حال الرشيد بما يجب لمنصب الخلافة من الدين والعدالة، وما كان عليه من صحابة العلماء والأولياء..." (15). إنه يقول هذا في الوقت الذي يقول في موضع آخر من مقدمته: إن أبناء الجيل الثالث في كل دولة ينسون عهد البداوة والخشونة التي كانت في أول الدولة وينغمسون في الترف إلى غايته "بما تفنقوه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة، ومن جملة النساء والولدان... ويلبّسون على الناس في الشارة والزيّ وركوب الخيل وحسن الثقافة يمّوهون بها..." (16). عندما كتب ابن خلدون هذا الكلام نسى أنه

يمكن تطبيقه على هرون الرشيد الذي دافع عنه في أول مقدمته، حيث كان الرشيد من ابناء الجيل الثالث في الدولة العباسية.

مهما يكن الحال، فقد اتفق أكثر الباحثين على أن ابن خلدون لم يطبق نظريته الاجتماعية على الأخبار التي وردت في تاريخه الكبير. فهو في تاريخه لم يكن يختلف عن غيره من المؤرخين اختلافاً كبيراً. وقد أشار أحد الباحثين إلى أن ابن خلدون بمقدار ما يرتفع في نظريته الاجتماعية نراه يسفّ في تاريخه. إنه هناك في واد وهو هنا في واد آخر.

ماذا نستخلص من ذلك؟ يغلب على ظني أن ابن خلدون لم يكتب مقدمته لغرض تمحيص الأخبار كما ادعى. إنما هو كتبها تحت تأثير دافع غامض انتفض به فجأة، وكأنه وجد في هذا الدافع علاجاً للحيرة التي سيطرت على ذهنه زمناً طويلاً.

تغير ابن خلدون:

أشرنا من قبل الى ان ابن خلدون قد تغير تغيراً لا يستهان به عند خروجه من عزلته. فبعد ما كان يجري وراء السياسة جرياً متكالباً فيه كثير من التقلب والانتهازية نجده الآن يحاول الابتعاد عن السياسة قليلاً أو كثيراً. لقد رجع الى تونس وانكب على البحث والتدريس حتى أتم مؤلفه ونقحه. ثم رفع نسخته الى السلطان أبي العباس، فتقبّلها السلطان منه بقبول حسن. ولما شعر ابن خلدون بأن السلطان قد يعود إلى استصحابه في حملاته والى الزجّ به في تلك الميادين التي أصبح يمقتها، خطرت له فكرة الحج يتوسل به عذراً الى السلطان، فتضرّع إليه أن يخلي سبيله ويأذن له في قضاء الفريضة. وما زال به حتى أذن له[17]

الظاهر أنه لم يكن يريد قضاء الفريضة بقدر ما كان يريد الابتعاد عن جو السياسة التي أتعبته. وقد نزل في مصر أخيراً. وهناك أخذ يشتغل في القضاء من جهة وفي البحث والتدريس من الجهة الأخرى. وفي مصر أدخل ابن خلدون بعض التوسيعات والتعديلات على مقدمته. ويمكن القول أن نزعة صوفية قوية بدأت تظهر على المقدمة من جراء ذلك[18].

يقول الدكتور علي عبد الواحد وافي: إن ابن خلدون ربما عاوده داؤه القديم،

وساوره الحنين إلى المغامرات السياسية، مرة واحدة في تلك الفترة الأخيرة من حياته. وذلك عند ملاقاته لتيمورلنك خارج أسوار الشام[19]. وقد استعمل ابن خلدون في مقابلة تيمورلنك عين الطريقة المنافقة التي كان يستعملها من قبل في سلوكه السياسي القديم . كما سيأتي شرحه في فصل قادم. وبعد أن نجح ابن خلدون في مقابلة تيمورلنك،ونال حظوة غير قليلة لديه،التمس وسيلة للابتعاد عنه، حيث رجع إلى مصر ليواصل فيها البحث والتدريس.

خلاصة القول: إن ابن خلدون أصبح بعد كتابة المقدمة ذا شخصية جديدة. إنه أصبح يريد أن يؤسس "علماً جديداً" بعد ما كان يريد أن يؤسس "إمارة جديدة" .

الانسحاب والرجوع:

يصف توينبي الشخصية الخلاقة بكونها تمر أثناء فترة الخلق بحالة صوفية خاصة يتحرّر فيها صاحبها من علاقاته الاعتيادية ويسمو في جو آخر متصل بسر الوجود. ويقول توينبي إن هذه الفترة تأتي عادة عندما تنسحب الشخصية من المجتمع وتعتزل الناس، وبهذا يحدث عليها تحول كبير ترجع به أخيراً إلى الناس بصورة جديدة. ويطلق توينبي على هذا مصطلح الانسحاب والرجوع (Withdrawal □ Return).

والشخصية هذه قد تنسحب من المجتمع من تلقاء نفسها أو هي تفعل ذلك اضطراراً تحت ضغط الظروف المحيطة بها. وعند هذا تجد الشخصية، كما يقول توينبي، فرصة مؤاتية لتحويل نفسها إلى صورة جديدة. وهذا هو ما حدث للكثيرين من العظماء الذين غيروا مجرى التاريخ من أمثال بوذا وكونفوشيوس وداود وصولون وقيصر وبولس ومحمد ومكيافلي وبطرس الأكبر وكانط وغاريبالدي وهندنبرغ ولينين[20]....

مما يلفت النظر أن توينبي يذكر ابن خلدون من جملة أولئك العظماء الذين خضعوا لقاعدة "الانسحاب والرجوع" . ويقول توينبي إن فترة الاعتزال التي قضاها ابن خلدون في القبيلة العربية تشبه من حيث قيمتها الإبداعية فترات الاعتزال التي مر بها أولئك العظماء قبل القيام بأعمالهم التاريخية الكبرى، وقد

تحوّلت شخصيته إثر تلك الفترة. فهو قد دخل فيها سياسياً ثم خرج منها مفكراً اجتماعياً.

الرجل الحدي:

ينطبق على ابن خلدون من بعض الوجوه ما يسمى في علم الاجتماع الحديث بالرجل الحدّي (Marginal Man). والرجل الحدي كما يقول الأستاذ بارك هو ذلك الذي يوقعه القدر بين مجتمعين أو ثقافتين متضادتين، وبهذا يكون ذهنه كالبوتقة التي تنصهر فيها الثقافتان وتمتزج[21]

إن الرجل الحدّي يمر في حياته عادة بمراحل ثلاثة، كما يقول الأستاذ ستونكوست. وهذه المراحل هي على وجه التقريب كما يلي:

(1) المرحلة الأولى، وهي التي لا يفطن فيها صاحبها إلى التناقض الذي يحيط به. إنه يأخذ الأمور كما هي ويعدها مما تقتضيه طبيعة الوجود، شأنه في ذلك شأن عامة الناس.

(2) ثم تأتي المرحلة الثانية حيث يبدأ التناقض الاجتماعي والثقافي يسيطر على الرجل. فتنشأ عندئذ في أعماق نفسه أزمة وتأخذ القيم التي نشأ عليها بالتفكك.

(3) وتأتي المرحلة الثالثة أخيراً، وفيها يحاول الرجل إيجاد سبيل للتوفيق بين العوامل المتناقضة في نفسه. وهو قد ينجح في ذلك أو يفشل. وكثيراً ما يكون الصراع النفسي أقوى مما تحتمله مواهب الرجل فتتفسخ شخصيته من جراء ذلك[22]

معنى هذا أن الرجل الحدي قد يؤدي به الصراع النفسي إلى أن يكون ذا شخصية متفسخة أو يكون ذا شخصية خلاقة. فثمة طريقان مفتوحان أمامه، وهو يسلك أحدهما تبعاً لما يملك من ذكاء ومتانة خلق. فمن الناس من لا يساعده خلقه أو ذكائه على معاناة الصراع النفسي دون أن تتفكّك شخصيته تحت وطأته. وهذا هو شأن الكثيرين ممن يوقعهم القدر في معمعة فكرية أو اجتماعية طاحنة. فيصبحون من جراء ذلك مستهترين لا أباليين تضيع لديهم المقاييس.

وهناك طراز آخر من الناس، إذ هم يملكون من الخلق والذكاء ما يمكنهم من

الاهتداء إلى حل يعالجون به صراعهم النفسي. فيخرجون إلى الناس بهذا الحل يحاولون به إصلاح عقول الناس أو إصلاح مجتمعهم. وهذا هو شأن الأنبياء والمصلحين والعباقرة. ولا مراء أن ابن خلدون كان من هذا الطراز.

المغزى:

المغزى الذي أريد أن أستخلصه من هذا الفصل والفصل السابق له هو أن الطفرة الفكرية الكبرى التي شهدناها لدى ابن خلدون لم تكن من صنع يده. إنها كانت نتاج عوامل شتى أحاطت به وأثارت فيه الصراع النفسي.

إن المفكر المبدع، أو أي عبقري آخر، لا يستطيع أن يصنع نفسه. إنما هو صنيعة الظروف المحيطة به. يظن الأغرار من الناس أنهم قادرون أن يكونوا عباقرة بمجرد أن يريدوا ذلك ويسعوا في سبيله، وكأنهم يعتقدون أن العبقرية تخضع للقاعدة التي تقول: "من جدّ وجد وكل من سار على الدرب وصل". وقد يخيّل للبعض منهم أنه نال ما أراد فيخرج إلى الناس بالأفكار التافهة وهو يحسب أنها ستهز الدنيا. ثم تمضي به الأيام كما تمضي بالملايين من عامة الناس، فيموت دون ان يترك وراءه أثراً يذكر.

مشكلة هؤلاء أنهم مطمئنون في دنياهم لا يعانون حيرة ولا قلقاً ذهنياً. إنهم يفكرون على منوال ما يفكر غيرهم من الناس، وهم واثقون من صحة ما يفكرون. تأتيهم الأفكار جاهزة فيأخذونها كما هي دون أن يجدوا فيها معضلة تقضّ مضجعهم او تقلق بالهم. إنهم سعداء بهذه الراحة الفكرية. وهم حين يشتهون أن يكونوا عباقرة لا يدرون أن ذلك سيفقدهم السعادة التي ينعمون بها.

هوامش الفصل الثامن :

(1) غاستون بوتول، ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية، (القاهرة 1955)، ص 31 .
(2) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 212 .
(3) المصدر السابق، ص 269 .
(4) ابن خلدون، التعريف، ص 220 .
(5) مقدمة ابن خلدون ، (طبعة المكتبة التجارية)، ص 588 .
(6) ساطع الحصري،دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 119 - 134 .
(7) المصدر السابق، ص 118 .
(8) Tyrrell, The Personality Of Man,(Pelican Book 1948), P. 30-41 .
9) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 251 .
(10) المصدر السابق، ص 252 .
(11) المصدر السابق، ص 264 - 265 .
(12) المصدر السابق، ص 261 - 262 .
(13) المصدر السابق، ص 405 - 506 .
(14) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص 47 - 48 .
(15) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 2333 .
(16) المصدر السابق، ص 486 - 487 .
(17) علي عبد الواحد وافي، ابن خلدون، (مطبعة الرسالة) ، ص 53 .
(18) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 119 - 134 .
(19) علي عبد الواحد وافي، ابن خلدون ، ص 65 .
(20) Arnold Toynbee, Op, cit, vol. III, P. 248-382.
(21) Stonquist, The Mrginal Man, (N.Y.1937), p.XV.
(22) Ibid, P. 123

الفصل التاسع

بين الكل والأجزاء

يحاول بعض النقاد أن ينتقصوا من قيمة نظرية ابن خلدون بحجة أنه جمع نظريته من افكار سابقة. الظاهر أن هؤلاء النقاد يفترضون في المفكر المبدع أن يخلق نظريته الجديدة من عدم، فإذا وجدوا شيئاً من الشبه بين أفكاره وافكار بعض السابقين له قالوا إنه لم يات بشيء جديد.

إن هذا راي ساذج، وهو اقرب إلى مفاهيم العامة منه إلى المفهوم العلمي. الواقع أن ليس هناك في الدنيا مفكر يبتدع نظرية جديدة بغير الاستعانة بمن سبقوه من المفكرين. فهو يستمدّ عناصر نظريته من غيره في الغالب، ولكنه يربط بين تلك العناصر أو يركّبها على صورة جديدة لم تكن معروفة من قبل. معنى هذا أن إبداعه لا يظهر في اجزاء النظرية التي جاء بها بمقدار ما يظهر في ربط تلك الأجزاء والتوفيق بينها. إن الإضافة التي ياتي بها المبدع في هذا الشان قد تكون قليلة جداً بالمقارنة إلى الأفكار التي كانت موجودة في التراث الثقافي، إنما هو على الرغم من ذلك قد يخطو بالفكر البشري خطوة كبيرة، باعتبار ما جاء به من تاليف جديد للأفكار المالوفة.[1]

ويصدق هذا القول على المخترع مثل ما يصدق على المفكر المبدع. فكل المخترعات المدهشة التي نشهدها اليوم ليست في الواقع سوى تاليف أو تركيب بين مخترعات كانت موجودة سابقاً، مع إضافة شيء قليل إليها. قد ينظر العامي

السانج إلى أحد هذه المخترعات فيفتح فاه متعجباً ويقول: ما اعظم العقل الذي اخترعه!. إنه لا يدري أن الاختراع الجديد كان نتيجة سلسلة طويلة من العقول المبدعة، وهي كلها قد شاركت في التمهيد له.ثم جاء المخترع الأخير فأتاحت له الظروف أن يكمّل تلك السلسلة بعمل حاسم على وجه من الوجوه.

تأليف ابن خلدون:

يعترف ابن خلدون أن بعض المسائل التي بحثها في مقدمته كانت قد وردت عرضاً في كتب العلماء والفلاسفة والفقهاء قبله، ولكنها كانت هناك متفرّقة، ومختلطة بغيرها، وغير مقصودة لذاتها. اما هو فقد جمعها وجعلها اصلاً لعمله الجديد[2]. إن هذا الاعتراف من ابن خلدون ربما كان من باب التواضع، إنما هو على أي حال اعتراف صحيح من وجهة نظر العلم الحديث.

يمكن القول إن ابن خلدون اطلع على كثير من المؤلفات التي كانت تزخر بها المكتبات في ذلك العهد، ولكنه كان يستخلص من تلك المؤلفات أفكاراً غير التي كان اقرانه من المفكرين يستخلصونها منها. إنه كان كما رأينا سابقاً ينظر فيها من زوايا مختلفة من جراء العوامل المتنوعة التي كانت تحيط به وتبعث الحيرة في نفسه. فأخذت الأفكار تتفاعل في عقله الباطن وتتخمر. ثم جاءت النهاية اخيراً حيث ارتبطت تلك الأفكار في ذهنه على شكل نظرية موحدة ذات تركيب جديد

مما نلاحظه في هذا الصدد أن الأفكار التي اقتبسها ابن خلدون من غيره لم تظهر عنده على نفس طابعها الأول. فلقد جرى عليها بعض التغيير والتحوير لكي تلائم قالب النظرية الجديدة. فنحن قد نلمح مثلاً بعض التشابه بينها وبين أصولها القديمة ولكنه تشابه ظاهري سرعان ما يتضاءل عند المقارنة الدقيقة. إن ابن خلدون ذو منطق خاص به. وهذا المنطق لا يسمح للأفكار القديمة أن تمر به دون أن تنطبع بطابعه الخاص.

قد يجوز تشبيه ابن خلدون من هذه الناحية المنكّت البارع الذي يجمع في ذهنه نكات منوعة كثيرة، يقتبسها من هنا وهناك، ولكنه لا يأتي بها عند التنكيت إلا بعد أن يطبعها بطابعه الخاص، وبهذا تخرج النكتة منه وكانها جديدة حيث يضحك الناس لها بحرارة كانهم لم يسمعوا بها من قبل.

سنحاول، فيما يلي، استعراض بعض الأفكار التي كانت معروفة قبل ابن خلدون لنرى كيف عالجها ابن خلدون وكيف أدخلها في قالب منطقه الجديد.

ابن خلدون والقرآن:

نلاحظ قبل كل شيء أن ابن خلدون قد استفاد من القرآن في إنشاء نظريته الاجتماعية فائدة غير قليلة، لا سيما من حيث ذم الترف وتبيان أثره في هلاك الأمم. فقد وردت في القرآن آيات عديدة في هذا الشأن يمكن إجمالها في نقاط ثلاث كما يلي:

1 ـ يصف القرآن المترفين بأنهم سبب هلاك المجتمع، حيث يقول: "وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً" (3)

2 ـ وهو يصف المترفين كذلك بأنهم يقاومون الدعوات الدينية، حيث يقول: "وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنما بما أرسلتم به كافرون" (4)

3 ـ ثم يصفهم بأنهم يتعصبون لعقائد آبائهم، حسنة كانت أو سيئة، حيث يقول: "وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا اباءنا على امة وإنا على آثارهم مقتدون. قال أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون" (5)

الواقع اننا نجد تشابهاً كبيراً بين هذه المفاهيم القرآنية وما جاء في مقدمة ابن خلدون من ذمّ للترف والمترفين. ولكن ابن خلدون حوّل موضوع الترف من إطاره الديني الذي نشهده في القرآن إلى إطار آخر هو الإطار الاجتماعي. فالقرآن إنما ذم الترف لكي يحذر الناس من عواقبه السيئة في دينهم ودنياهم. أما ابن خلدون فقد اعتبر الترف امراً اجتماعياً محتوماً لا بد من وقوعه في الحضارة، ولا يستطيع الناس ان يتخلصوا منه عند التحضر إذ هو يكون جزءاً من عاداتهم. والعادات عند ابن خلدون قاسرة، كما راينا سابقاً.

ويشرح ابن خلدون شرحاً اجتماعياً رائعاً كيف يؤدي الترف بأصحابه إلى التخلّق بالأخلاق السيئة كالكذب والمقامرة والغش والخداع والسرقة والفجور في الإيمان والربا في المبايعات، ففي رايه ان ذلك امر طبيعي تؤدّي إليه عادات الترف من حيث التأنق في المطابخ والملابس والمباني والفرش والآنية، فتتلوّن النفس من تلك

العادات بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ودنياها، حيث تضطر النفس إلى التفنن في تحصيل المعاش من وجهه وغير وجهه، وتنصرف إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له، فلا تبالي عندئذ بالأخلاق الحميدة التي أمرت بها الشرائع السماوية[6]

يقول ابن خلدون: " ومن مفاسد الحضارة الانهماك في الشهوات، والاسترسال فيها لكثرة الترف، فيقع التفنن في شهوات البطن من المآكل والملاذ، ويتّبع ذلك في شهوات الفرج بأنواع المناكح من الزنا واللواط... فافهم ذلك واعتبر به أن غاية العمران هي الحضارة والترف وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى فساد وأخذ في الهرم كالأعمار الطبيعية للحيوانات " [7].

ومن طرائف ما جاء به ابن خلدون في هذا الصدد انتقاده لفكرة كانت شائعة بين الناس في زمانه، إذ كانوا يقولون: "إن المدينة إذا كثر فيها غرس النارنج تأذنت بالخراب" . يقول ابن خلدون إن الكثيرين من العامة يتحامون غرس النارنج في دورهم ظناً منهم أن في النارنج خاصية تؤدي بغارسه إلى الخراب.

في راي ابن خلدون ان الأمر ليس بهذا المعنى، إنما معناه ان البساتين وإجراء المياه من توابع الحضارة، إذ ان النارنج وامثاله مما لا طعم له ولا منفعة فيه. وهو إذن لا يغرس في البساتين إلا من اجل شكله فقط، ولا يفعل الناس ذلك إلا بعد التفنن في مذاهب الترف. وهذا هو الطور الذي يخشى معه هلاك المصر وخرابه. ولقد قيل مثل ذلك في الدفلى وهو من هذا القبيل، إذ الدفلى لا يقصد بها تلون البساتين بورودها، ما بين احمر وابيض، وهو من مذاهب الترف[8]

ابن خلدون والفارابي:

الفارابي من اكبر فلاسفة الإسلام، وقد عده البعض اكبرهم على الإطلاق. وقد كتب في الاجتماع كتاباً عنوانه "آراء أهل المدينة الفاضلة" نحى فيه منحى افلاطون في "الجمهورية" .

ارجح الظن ان ابن خلدون اطلع على كتاب الفارابي هذا واستفاد منه. مما يدل على ذلك أننا نجد ابن خلدون يبدأ بحثه في العمران البشري بعبارات تشبه عبارات الفارابي شبهاً غير قليل. فكلاهما يقول إن الفرد من البشر مضطر في حياته إلى

التعاون مع أبناء جنسه، إذ هو غير قادر على القيام بمستلزمات بقائه بمفرده. هذا ولكن الفرق في منهج البحث بينهما يأخذ بالظهور منذ البداية.

فالناس في نظر الفارابي إنما يتعاونون لكي يقيموا أود حياتهم أولاً، ولكي ينالوا الكمال الذي من أجله فطرت الطبيعة البشرية ثانياً. أما ابن خلدون فلا يعترف بهذا الكمال المثالي الذي يقول به الفارابي. ففي رأيه أن البشر إنما يتعاونون لكي يحصلوا على القوت أولاً، ولكي يتمكنوا من الدفاع عن أنفسهم تجاه الحيوانات التي هي أعظم قوة من الإنسان ثانياً.

وابن خلدون يأتي بالأمثلة من الحياة الواقعية لتأييد رأيه. فالخبز مثلاً يحتاج إلى كثير من الطحن والعجن والطبخ، وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري. والحنطة التي يصنع منها الخبز تحتاج إلى أعمال أخرى أكثر من هذه كالزراعة والحصاد والدراس، ويحتاج كل واحد من هذه الأعمال إلى آلات متعددة وصنائع كثيرة. ويستحيل أن توفي بذلك كله أو بعضه قدرة الفرد الواحد...وكذلك يمكن أن يقال في شأن الدفاع عن النفس، فالإنسان يحتاج فيه إلى رماح وسيوف وتروس، وهذه لا تتم إلا باستعمال الآلات وكثرة الصنائع والمواعين المعدة لها[9]

نلاحظ أن الفارابي لا يعير أهمية كبيرة للناحية المادية من حياة الناس، ولعله يعدّها الوسيلة للوصول بالناس إلى الناحية المعنوية، وهي الكمال المطلق الذي تتم به السعادة. والسعادة في نظر الفارابي هي التي تتصل بأفضل قوى الإنسان، وهي القوى العاقلة التي لا تُنال إلا بأعمال الروية والفكر[10]. أما ابن خلدون فيجعل الناحية المادية أهم من الناحية المعنوية في الاجتماع البشري. وهو يعتبر السعادة التي تنشأ من توافر الناحية المادية للإنسان أعظم من تلك التي تنشأ عند انغماس الإنسان في التفكير المجرد. ويعلن ابن خلدون صراحة أن بعض السوقة وأصحاب التفكير العملي قد يكونون أوفر رزقاً وأكثر سعادة من أهل المعرفة والمنطق، ولهذا اشتهر بين الناس حسبما يقول ابن خلدون: "إن الكامل في المعرفة محروم من الحظ" . فالإنسان كلما ازدادت معرفته قل نصيبه من الرزق والرفاه الذي هو سبب السعادة. وابن خلدون يقصد بالمعرفة هنا تلك التي تسمو بصاحبها عن فهم الحياة الواقعية[11]

نستطيع أن نقول بوجه عام إن الفارابي إنما كتب كتابه من أجل غاية وعظية. إنه يريد أن يبين للناس كيف ينالون الكمال والسعادة المطلقة. وهو لذلك ميز في كتابه بين آراء أهل المدينة الفاضلة وآراء غيرهم من أهل المدن السافلة. ومما يلفت النظر أنه حين ذكر آراء أهل المدن السافلة جاء بتحليل اجتماعي لا يخلو من واقعية، وكأنه أراد به وصف أحوال الناس وعاداتهم التي يتخلّقون بها فعلاً في حياتهم الاجتماعية الراهنة. ولكنه وصف تلك الأحوال والعادات في سبيل أن يذمها ويذكر عواقبها الوخيمة على المجتمع. وهنا تظهر ميزة ابن خلدون بالنسبة للفارابي.

لقد ملأ ابن خلدون مقدمته بوصف أحوال الناس وعاداتهم، غير أنه لم يقصد بها الذم كما فعل الفارابي، بل هو قصد بها أن يقول: هذه هي الأحوال التي فطر عليها الناس منذ خلقهم الله حتى يوم يبعثون، وليس في إمكان الناس أن يكونوا في المستقبل على غير ما كانوا عليه في الماضي، وتلك سنة الله في عباده، ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

أشرنا في فصل سابق إلى رأي الفارابي الذي يقول فيه إن الرئيس في المجتمع هو كالقلب بالنسبة للبدن، فإذا صلح الرئيس صلح المجتمع كله. معنى هذا أن إصلاح المجتمع في رأي الفارابي سهل جداً، إذ هو يعتمد بالدرجة الأولى على اختيار رئيس صالح له، وبذا يسعد الناس وتنتظم أحوالهم. ويعدّد الفارابي بإسهاب صفات الكمال التي يجب أن تتوافر في الرئيس ليكون صالحاً صلاحاً تاماً. وهي سلامة الأعضاء وجودة الفهم والحفظ وحسن العبارة وحب التعلم وقلة الشهوات والصدق والترفع عن المهانة وحب العدل وقوة العزيمة والاعتدال وغير ذلك.

والفارابي حين يعدد هذه الصفات المثالية لا يسأل نفسه: أين يوجد الرجل الذي تتوافر فيه تلك الصفات؟ وعلى فرض توافرها في رجل معين كيف يستطيع الناس أن يهتدوا إليه ويتفقوا على اختياره للرئاسة فيهم؟ وإذا تمكنوا من ذلك فكيف يتاح لهم أن يرفعوه إلى منصة الحكم في الوقت الذي يتولى الحكم فيه ملوك طغاة يقتلون كل من ينافسهم عليه؟

إن الفارابي يكتفي بتخيل الرئيس المثالي ولا يبالي بواقع المجتمع الذي يعيش فيه. إنه يفكر كمن يعيش في البرج العاجي، ويظن أن الناس قادرون أن يعيشوا معه في ذلك البرج.

إن هذا النمط من التفكير لا يلائم منطق ابن خلدون طبعاً. إن ابن خلدون لا ينكر اهمية الرئيس في المجتمع ولا ينكر أن المجتمع قد يستمد كثيراً من صفاته من الرئيس صالحاً كان أو طالحاً، حسب المثل القائل: "الناس على دين ملوكهم"[12]. ولكن ابن خلدون مع ذلك يرى بأن الرئيس ليس كائناً قائماً بذاته بمعزل عن ظروفه الاجتماعية. إنه في رأي ابن خلدون نتاج المرحلة التي تمر بها الدولة في دورتها الصاعدة النازلة. فعندما تكون الدولة في إبان نهضتها وازدهارها يكون الرئيس فيها صالحاً إلى درجة كبيرة، ثم تبدأ صفات الرئيس بالانحطاط جيلاً بعد جيل، وذلك تبعاً لانغماس الدولة في الترف تدريجاً.

حين نقارن بين مفهوم الرئيس الصالح عند ابن خلدون ومفهوم الرئيس الفاضل عند الفارابي ندرك بعض معالم الفرق بين منطقيهما. يقول ابن خلدون: "فإذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والأمم، فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات، والاحتمال من غير القادر، والقرى للضيوف، وحمل الكَلّ، وكسب المعدم، والصبر على المكاره، والوفاء بالعهد، وبذل الأموال في صون الأعراض، وتعظيم الشريعة...والانقياد إلى الحق مع الداعي إليه، وانصاف المستضعفين من انفسهم، والتبذل في احوالهم، والانقياد للحق، والتواضع للمسكين، واستماع شكوى المستغيثين، والتدين بالشرائع والعبادات، والقيام عليها وعلى اسبابها،والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد وامثال ذلك... فعلمنا بذلك ان الله تاذن لهم بالملك وساقه إليهم"[13]

يريد ابن خلدون بهذا ان يقول بان الإنسان لا يستطيع ان يكون رئيساً في البداية إلا بعد ان يتصف بتلك الصفات الحسنة، وعندئذ يكثر اتباعه وتقوى عصبيته وينفتح له طريق الملك. ويعود ابن خلدون ليقول بان الملك بعدما يتأسس ويصبح وراثياً في الأبناء لا يبقى على حاله، حيث ينشأ الأبناء نشأة مترفة فيهملون ما كان لأبيهم المؤسس من صفات حسنة. وبهذا تنحدر الدولة نحو الضعف والتسفّل شيئاً فشيئاً...حتى يتأذن الله لها عاجلاً او آجلاً بالانهيار والسقوط[14]

خلاصة ما نقوله في الفرق بين منطق الفارابي ومنطق ابن خلدون، أن الأول

منهما يبحث في "ما هو واجب" بينما الثاني يبحث في "ماهو واقع". وذلك فرق عظيم بلا ريبب.

ابن خلدون وابن سينا:

بعد موت الفارابي بنحو ثلاثين سنة، ولد في الإسلام فيلسوف آخر لا يقل شهرة عن الفارابي، هو ابو علي ابن سينا. وكان ابن سينا يختلف عن الفارابي في سيرته العملية. فقد كان الفارابي يؤثر حياة الزهد والابتعاد عن صخب المجتمع، أما ابن سينا فكان يشارك في الحياة السياسية والاجتماعية مشاركة فعالة، وكان يشرب الخمر ويتمتع بالنساء تمتعاً عريضاً.

والمعروف عن ابن سينا انه كان من المتفائلين. وكانت نظرته في الكون قائمة على اساس "ان ليس في الإمكان ابدع مما كان". فالعالم في رايه على احسن ما يمكن ان يكون،وإذا كان في العالم شر فليس راجعاً إلى إرادة الله، وإنما ياتي من وجود المادة. إن الله هو الخير المحض فلا يصدر عنه الشر. ومن الموجودات ما هو خير مبرا من الشر كالأمور السماوية والعقلية. وهناك نوع من الوجود هو الوجود الأرضي، والخير فيه غالب على الشر، والشر فيه لأجل الخير، وينبغي ان لا يترك خير كثير لتفادي شرٌ قليل[15]

خلاصة راي ابن سينا: ان العالم مقصود به الخير اصلا، وياتي الشر عرضاً لضرورة يقتضيها الخير. فالنار مثلاً لا تكون نافعة إلا إذا امكن حصول الضرر منها بالإحراق. والسحاب كذلك لا يكون ضاراً يحجب الشمس عنا إلا لينفعنا بالمطر وترووية الزرع، فليس في وسعنا إذن ان نتصور العالم الذي نحن فيه خيراً محضاً وكمالاً محضاً لأنه لو كان كذلك لما كان عالمنا هذا ولا كان فيه محل لممكنات الوجود ولا للفوارق بين الأشياء[16]

يبدو أن هذا الراي المتفائل إنما جاء به ابن سينا ليحل به مشكلة الخير والشر التي اشغلت اذهان المفكرين منذ قديم الزمان. وقد أورد الشهرستاني في كتابه "الملل والنحل" قصة طريفة لتصوير هذه المشكلة، خلاصتها ان إبليس احتج على ربه وساله قائلاً: إنك يا رب تعلم بالشر الذي سيصدر عني فلماذا خلقتني وسلطتني على عبادك ثم اخّرت اجلي إلى يوم يبعثون؟ فكان جواب الرب على هذه الأسئلة

المحرجة: لو كنت يا إبليس صادقاً مخلصاً في الاعتقاد بأني إلهك وإله الخلق ما احتكمت عليّ بكلمة لماذا؟ فأنا الله لا إله إلا أنا، غير مسؤول عما أفعل، والخلق كلهم مسؤولون[17]

يقول الشهرستاني تعليقاً على ذلك: إن كل شبهة وقعت لبني آدم، منذ بدا الخليقة، نشأت من كلمة "لماذا؟". فالإنسان في رأي الشهرستاني يجب أن لا يحتكم إلى العقل في أمور الخالق، وليس عليه إلا أن يخضع ويسكت[18]

يخيل لي أن ابن سينا لم يرتض السكوت إزاء مشكلة الشر في العالم على هذا المنوال. فقد أخذ يفكر فيها إلى أن انتهى إلى القول بأن الشر لا بد من وجوده لضرورة تقتضيها طبيعة الخير. وجاء ابن خلدون أخيراً يقول بمثل هذا الرأي الذي انتهى إليه ابن سينا، لكنه حوّله من مجاله الميتافيزيقي إلى المجال الاجتماعي.

يأتي ابن خلدون بالرأي في معرض الحديث عن أهل الجاه وأثرهم في المجتمع. فهو يقول إن وجودهم ضروري للحياة الاجتماعية إذ هم الذين يحملون الناس، عن طريق التسلط والقهر، على دفع مضارهم وجلب منافعهم، ولولاهم لتشتت شمل الناس وأكل بعضهم بعضاً. ولكنهم إذ يقهرون الناس على الاجتماع والتعاون قد يقهرونهم في الوقت ذاته على خدمة أغراضهم الخاصة. "ولكن الأول مقصود في العناية الربانية بالذات، والثاني داخل فيها بالعرض كسائر الشرور الداخلة في القضاء الإلهي، لأنه لا يتم وجود الخير الكثير إلا بوجود شر يسير من أجل المواد، فلا يفوت الخير الكثير بذلك، بل يقع على ما ينطوي عليه من الشر اليسير. وهذا معنى وقوع الظلم في العالم، فتفهّم"[19]

إننا نلاحظ هنا شبهاً كبيراً بين عبارات ابن خلدون وعبارات ابن سينا، ولكن الفرق بينهما هو، كما أشرنا إليه آنفاً، أن ابن سينا يبحث في مشكلة الشر في الكون بوجه عام، أما ابن خلدون فيبحث فيها كما هي في المجتمع حيث يقع الظلم من بعض أفراد المجتمع على بعضهم الآخر.

ابن خلدون وإخوان الصفاء:

إخوان الصفاء جماعة من المفكرين لا تُعرف أسماؤهم أو شخصياتهم على وجه اليقين. كل ما يُعرف عنهم أنهم ينتمون إلى الشيعة الإسماعيلية وقد عاشوا في

القرن الرابع الهجري وكتبوا مجموعة من الرسائل هي أشبه ما تكون بدائرة معارف مرتبة تضم علوم عصرهم[20]. وقد عدّها البعض اول دائرة معارف في العالم.

وقد تضمنت رسائلهم كثيراً من الأفكار التي لها صلة بالأمور الاجتماعية. ومن هذه الأفكار قولهم بان الدولة لها عمر تنتهي بانتهائه. ففي رايهم ان ليس هناك دولة تبقى إلى الأبد، فكل دولة لا بد ان تميل إلى الهبوط بعد ارتفاعها. إنها تبدأ في اول امرها نشيطة قوية ثم تاخذ بالانحطاط والنقصان شيئاً فشيئاً. حيث يظهر على اهلها الشؤم والخذلان، ولا بد لها في النهاية من حد تقف عنده[21]

الملاحظ ان ابن خلدون جاء بمثل هذه الفكرة في مقدمته، حيث شبه اطوار حياة الدولة باطوار حياة الإنسان من فتوة وكهولة وهرم. ولكن ابن خلدون يختلف عن إخوان الصفاء من ناحية التعليل لهذه الظاهرة. وهنا يظهر الفرق الكبير بين منطق إخوان الصفاء ومنطق ابن خلدون.

يحاول إخوان الصفا تعليل الظاهرة تعليلاً "صورياً"، إذ هم يرون ان الدول تدور في الأرض على منوال ما تدور الأفلاك في السماء، وذلك تبعاً لقانون عام يشمل الكون كله. فهم يقولون: إن الزمان نصفه نهار مضيء والنصف الآخر ليل مظلم، والزمان ايضاً نصفه صيف حار ونصفه شتاء بارد. وهما يتداولان في مجيئهما وذهابهما، كلما ذهب هذا رجع ذاك، وكلما نقص من احدهما زاد في الآخر بذلك المقدار[22]

مما تجدر الإشارة إليه ان هناك من سبق إخوان الصفاء إلى مثل هذه الفكرة على وجه من الوجوه. وهي في الواقع فكرة قديمة نشات من ضمن الأساطير الشعبية لدى كثير من الأمم القديمة، في العراق ومصر وإيران والهند والصين وغيرها. وسبب نشوئها فيهم انهم كانوا يأملون ان تتبدل احوال الظلم والفساد التي كانوا يعانون منها، فدفعهم الأمل إلى توقع مجيء عهد جديد كمثل ما يجيء النهار بعد الليل والصيف بعد الشتاء. ومن هذه الأسطورة نشات فكرة "المسيح" لدى العبريين، وفكرة "المهدي" عند المسلمين. وجاء إخوان الصفاء اخيراً فاتخذوها شعاراً لهم ليوحوا لاتباعهم بأن دولة الخير، التي هي دولتهم، آتية لا ريب فيها.

إن إخوان الصفاء يصنفون الدول إلى صنفين لا ثالث لهما هما: دولة الخير

ودولة الشر. وهم في ذلك يجرون على قانون "الوسط المرفوع" الذي هو من قوانين المنطق القديم كما أسلفنا. فاية دولة من الدول، في رأيهم هي منذ البداية إما أن تكون خيرة أو شريرة، وهي تبقى كما بدأت إلى النهاية. والتاريخ ليس سوى دورات تتعاقب فيها دول الخير والشر.

يغلب على ظني أن ابن خلدون قد استمد فكرته عن الدورة الاجتماعية من إخوان الصفاء، إنما هو قد طوّرها وأخضعها لمنطقة الجديد. فهو أولاً لا يعترف بوجود صنفين متمايزين من الدول. إن كل الدول في رايه متماثلة تقريباً، حيث تبدأ في اول امرها صالحة ثم تنحدر في طريق الفساد تدريجاً. وابن خلدون لا يعلل ذلك على اساس ميتافيزيقي كما فعل إخوان الصفاء، بل هو يعلله تعليلاً اجتماعياً. فهو يعزو انحدار كل دولة في طريق الفساد المحتوم إلى الترف الذي يصاحب ازدهار الدولة عادة. وبهذا يفقد الحكام خصالهم القوية التي كانوا يتخلقون بها اول الأمر، فينهارون وتنهار الدولة معهم، حيث يحل محلهم حكام جدد من أولي الخصال القوية.

يروي ابن خلدون انه عندما وقع الحريق في الكوفة في عهد عمر بن الخطاب، استأذنه الناس في بناء الكوفة بالحجارة فقال: "إفعلوا ولا يزيدنّ احد على ثلاث أبيات، ولا تطاولوا في البنيان، والزموا السنة تلزمكم الدولة"[23]. يبدو ان الفقرة الأخيرة من كلام عمر كان لها الأثر البالغ في تفكير ابن خلدون. يقول عمر: "الزموا السنة تلزمكم الدولة". ويأتي ابن خلدون ليقول أن الناس لا يستطيعون ان يلتزموا بالسنة بعد ان يأتيهم الترف، ولهذا فلا بد أن تضيع الدولة منهم في نهاية المطاف.

ابن خلدون وأبو حيان:

ابو حيان التوحيدي من مفكري القرن الرابع وكان من ذوي الثقافة الواسعة والأسلوب الناصع. وقد كتب في مواضيع شتى ليس من شأننا ان نتعرض لها في هذا المجال. لكن هناك موضوعاً كتب فيه ابو حيان وله شيء من الصلة بنظرية ابن خلدون، هو موضوع الشعوبية. فقد كان الشعوبيون مولعين بذم البداوة وبتجريدها من اية صفة حسنة. وكان غرضهم من ذلك الانتقاص من قيمة العرب إذ كان رأيهم ان العروبة والبداوة شيء واحد، فما توصف به إحداهما يصدق على الأخرى.

وقد ظهر في أيام أبي حيان رجل شعوبي يلّقب بالجيهاني. وقد كتب كتاباً صَور فيه عادات البدو تصويراً بشعاً مليئاً بالإقذاع. فهبّ إزاءه أبو حيان يرد عليه، حيث صار يمدح عادات البدو ويصورها تصويراً حسناً. وففي سبيل ذلك أخذ ابو حيان يقارن بين أخلاق البدو وأخلاق الحضر. فقال عن الحضر: " ...إن الدناءة والرقة والكيس والهين والخلابة والخداع والحيلة والمكر والخبّ تغلب على هؤلاء وتملكهم لأن مدار أمرهم على المعاملات السيئة، والكذب في الحس، والخلف في الوعد. والعرب قد قدسها الله عن هذا الباب بأسره وجبلها على أشرف العادات بقدرته.... " (24)

حين نقرأ هذا الكلام في كتاب أبي حيان نجد شبهاً كبيراً بينه وبين ما جاء في مقدمة ابن خلدون من وصف للحضر. ولست أستبعد أن يكون ابن خلدون قد قرا كتاب أبي حيان وتأثر به. ولكن الذي ينبغي أن ننتبه إليه هنا هو أن ابن خلدون لم يقصد من ذكر مساوىء الحضر مجرد الذم، كما فعل أبو حيان. بل هو ذكرها لكي يظهر بها الجانب السيء من الحضارة، وهو في الوقت ذاته لا ينكر ما فيها من جانب حسن. فالحضر اهل علم وفن وصناعة كمثل ما هم اهل مكر وكذب وفسق. وابن خلدون ينظر إلى البداوة بمثل هذه النظرة المزدوجة، إذ ان البدو في نظره أهل شجاعة وصراحة وخلق سليم، وهم كذلك جهلة ونهابون مخرّبونن.

إن ابن خلدون يختلف عن أبي حيان في كونه لا يرى وجود مقياس مطلق تتفاضل به الأمم. فقد تكون أمة من الأمم صالحة حسب مقياس معين، إنما هي لا بد أن تكون طالحة حسب مقياس آخر. والاختلاف في تقدير صفات الأمم ناشىء من اختلاف مقاييس الناظرين إليهم.

قد يسأل سائل فيقول: هل كان ابن خلدون شعوبياً كما ذهب إليه بعض الباحثين الحديثين؟

أشرنا من قبل الى أن ابن خلدون كان يعدّ العرب اشد الأمم توغلاً في البداوة، وهذا رأي توصل إليه ابن خلدون من ملاحظته للقبائل العربية التي كانت تسكن المغرب في ذلك العهد وكانت اكثر من غيرها تمسكاً بالخصال البدوية. ومن المؤسف أن نجد أولئك الباحثين يغفلون عن هذه النقطة في دراستهم لمقدمة ابن خلدون.

فهم قد رأوا ابن خلدون ينسب للعرب صفات ذميمة فظنوا أنه كان شعوبياً بربرياً يحمل الضغينة للعرب.

نسى هؤلاء ان ابن خلدون قد نسب إلى العرب تلك الصفات الذميمة باعتبارهم أكثر الأمم بداوة، وهو في الوقت ذاته قد نسب إليهم بهذا الاعتبار كثيراً من الصفات الممدوحة التي يتصف بها البدو حسب نظريته. فهم إذا كانوا مخرّبين بعيدين عن مقتضيات العلم والصناعة، فلا بد أن يكونوا من الناحية الثانية أسلم فطرة وأفضل خلقاً واقرب إلى الدين من غيرهم.

مشكلة هؤلاء الباحثين انهم يدرسون ابن خلدون في ضوء منطقهم القديم الذي ينظر في الأمور من ناحية واحدة هي الناحية المطلقة التي لا يصح فيها التناقض. اما ابن خلدون فكان ينظر في الأمور من ناحيتين متناقضتين فالأمر قد يكون حسناً من ناحية وسيئاً من الناحية الأخرى.

ابن خلدون وابن الهيثم:

الحسن ابن الهيثم من اشهر علماء الطبيعة في الإسلام، وقد عده احد الغربيين اعظم عالم طبيعي ظهر في القرون الوسطى[1]. وقد اشتهر بابحاثه في موضوع الضوء والبصريات، وهو في هذا المجال بمنزلة ابن خلدون في مجال البحوث الاجتماعية. ونحن لا نعلم على وجه اليقين هل اطلع ابن خلدون على كتاب "المناظر" لابن الهيثم أم لا، إنما نلاحظ بعض الشبه بين بعض اقوال ابن الهيثم وبعض اقوال ابن خلدون. ومما يجدر ذكره انهما كليهما يدعوان إلى اتباع المنطق الاستقرائي "المادي" في البحث وينقدان المنطق الاستنباطي "الصوري".

يؤمن ابن الهيثم بان ظواهر الطبيعة تجري على نظام ويتكرر حدوثها على نهج واحد. فيقول مثلاً إننا إذا وجدنا الأضواء التي يتيسر الاعتبار بها تمتد او تنعكس او تنعطف على هيئة خاصة فيجب ان نترقب ان تكون الأضواء جميعاً كذلك هنا وهناك وفي كل مكان والآن والمستقبل وفي كل زمان. يشرح ابن الهيثم طريقته في البحث قائلاً: "ونبتدىء في البحث باستقراء الموجودات وتصفح احوال المبصرات وتمييز خواص الجزئيات، ونلتقط باستقراء ما يخصّ البصر في حال الإبصار ما هو مطّرد لا يتغير، ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدريج والترتيب مع انتقاد

المقدمات والمتحفظ في النتائج. ونجعل غرضنا في جميع ما نسقتريه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ونتحرى في سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الأهواء..." [26]

وحين نأتي إلى ابن خلدون نراه كابن الهيثم يؤكد على وجود القوانين التي تتشابه في كل مكان وزمان. وإذا كان ابن الهيثم يقصد بها قوانين الطبيعة فإن ابن خلدون يقصد بها قوانين المجتمع وهو يسميها "العوارض الذاتية" او "ما يلحق المجتمع من العوارض لذاته" [27]

يقول ابن خلدون إن "الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء"، ولهذا فهو ينعى على المرؤخين الذين يغفلون عن هذه القاعدة إذ هم يبالغون في نقل الأخبار فيذكرون حوادث عن بعض الأمم القديمة لا يمكن ان تحدث لبشر مثلنا[28]. إن الأمم القديمة، في رايه، تجري في حوادثها الاجتماعية على نفس القوانين التي تجري عليها الأمم الحاضرة، ولهذا وجب على المؤرخ أن يقيس الغائب منها بالشاهد والذاهب بالحاضر[29]

يقول ابن خلدون: "وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وائمة النقل المغالط من الحكايات والوقائع لاعتمادهم على مجرد النقل غثاً كان او سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط" [30]

مما يلفت النظر في هذا الصدد ان ابن خلدون حين يؤكد على هذه القاعدة في قياس الغائب بالشاهد من الحوادث، نراه يؤكد على قاعدة أخرى يبدو عليها انها على النقيض منها. يقول الدكتور طه حسين: إن ابن خلدون يستكشف في المجتمع قانونين يتعارضان دائماً ويمكن ان نسمي أولهما بقانون التشابه، ونسمي الثاني بقانون التباين. فإذا كانت المجتمعات تتشابه من بعض الوجوه، فلا يعني هذا انها كلها متماثلة بصفة مطلقة، بل توجد بينها فروق يجب ان يلاحظها المؤرخ[31]. ،على هذا يشير ابن خلدون فيقول: "فربما يسمع السامع كثيراً من اخبار الماضين ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد، ويكون الفرق بينهما كثيراً فيقع في مهواة من الغلط" [32].

خلاصة رأي ابن خلدون في هذا الصدد هي أن للمجتمع البشري قوانين تتشابه في كل مكان وزمان كمثل ما تتشابه قوانين الطبيعة. ومن بين تلك القوانين هو أن المجتمع يتغير أو يتقلب صاعداً ونازلاً من جراء توالي الدول المتتابعة عليه[33]. ولهذا يدعو ابن خلدون المؤرخين إلى النظر "المادي" الدقيق عند المقارنة بين أحوال المجتمعات المختلفة، إذ لا يجوز لهم أن يقارنوا أحوال مجتمع في مرحلة نشاطه وازدهاره بأحوال مجتمع آخر وهو مرحلة هرمه وتدهوره، دون أن يأخذوا بعين الاعتبار الفرق الكبير بين المرحلتين. إن ابن خلدون، بعبارة أخرى، يريد من المؤرخين أن يقيسوا الغائب من الحوادث الاجتماعية بالحاضر منها، وهو يريد منهم في الوقت ذاته أن لا يغفلوا عن إدراك الفرق بين المراحل الاجتماعية التي تظهر فيها تلك الحوادث. فرب حدث عظيم يحدث في مجتمع مزدهر، ولكن الناس لايصدّقون به لأنهم يقيسونه بمقياس المجتمع المتدهور الذي يعيشون فيه[34]

ابن خلدون وابن الخطيب:

لسان الدين بن الخطيب صديق ابن خلدون وكان بينهما إعجاب متبادل وقد عاش ابن الخطيب في الأندلس وكان وزيراً لاثنين من ملوك غرناطة من بني الأحمر، وكان كذلك اديباً لامعاً وطبيباً حاذقاً وقد كتب كتاباً أسماه "مقنعات السائل عن المرض الهائل" تحدث فيه عن الطاعون الجارف الذي مرّ بالمغرب وأوربا قبيل ذلك العهد وبلغت ضحاياه ما يناهز الخمسة والعشرين مليوناً من النفوس.

لقد كان الناس في ذلك الحين يعللون الطاعون على منوال ما يعلله العامة في أيامنا، فمنهم من قال بأن الله سَلطه على عباده نتيجة فسقهم وعصيانهم لأمره، ومنهم من قال بأنه كان ناتجاً عن الأوضاع الخاصة بالنجوم. وجاء ابن الخطيب في كتابه ينتقد هذه التعليلات ويقول إن الطاعون ينتقل بالعدوى عن طريق الثياب والأواني وغيرها، وان الوسيلة الصحيحة للوقاية منه هي في اجتناب المصابين به. وابن الخطيب يخاطب الذين ينكرون العدوى استناداً إلى الشريعة فيقول: "إن وجود العدوى أمر ثابت بالتجربة والبحث واليقين الحسي والأخبار الموثوقة. الا نشاهد أن الشخص الذي لا يتصل بالمصابين يبقى سليماً بينما الذي يتصل بهم ينتقل إليه المرض. فالشريعة لا تتعرض لمسائل الطب وحوادث الطبيعة التي يجب على البشر أن يدرسوها بأنفسهم ويستخدموا حواسهم وعقولهم في سبيل معرفتها"[35]

من المحتمل جداً أن يكون ابن خلدون قد اطلع على كتاب ابن الخطيب هذا، أو هو على الأقل قد تأثر ببعض أفكاره عن طريق الاتصال الشخصي بمؤلف الكتاب. وعلى أي حال فنحن نجد تشابهاً كبيراً بين تلك الأفكار وأفكار ابن خلدون من حيث علاقة الشريعة بمسائل الطب.

يقول ابن خلدون في فصل "علم الطب" من مقدمته" إن الله بعث النبيَّ ليعلمنا الشرائع ولم يبعثه ليعلمنا مسائل الطب أو غيرها من المسائل العلمية، "فلا ينبغي ان يحمل شيء من الطب الذي وقع في الأحاديث الصحيحة المنقولة على أنه مشروع، فليس هناك ما يدل عليه، اللهم إلا إذا استعمل على جهة التبرك وصدق العقد الإيماني، فيكون له اثر عظيم في النفع. وليس ذلك في الطب المزاجي، وإنما هو من آثار الكلمة الإيمانية، كما وقع في مداواة المبطون بالعسل. والله الهادي إلى الصواب لا رب سواه" [36].

يحاول ابن خلدون هنا إبعاد مسائل الطب عن الدين والشريعة كما فعل ابن الخطيب، ولكنه يمتاز عليه بكونه يعترف بما للإيحاء الإيماني من أثر في علاج امراض. فهو يشير إشارة واضحة إلى أن التبرّك بالمأثورات الدينية ليس فيه فائدة طبيعية، إنما تأتي فائدته من أثر "الكلمة الإيمانية" في النفس.

وابن خلدون لا يكتفي بهذا بل نراه يحاول أيضاً إبعاد مسائل الطب عن مجال السحر والطلاسم. وهو ينتقد في ذلك راي أبي عبيد البكري الذي فسّر انتشار الأمراض في مدينة قابس على أساس سحري.

يقول البكري في كتابه "المسالك والممالك" : إن مدينة قابس كانت من قبل قليلة الأمراض، ثم وقع فيها حفر ظهر فيه إناء من نحاس مختوم بالرصاص، فلما فضّ ختامه صعد منه دخان إلى الجو وانقطع. وكان ذلك مبدأ الحميات في قابس[37]. يقصد البكري بهذا أن الإناء كان يحتوي على بعض الطلاسم التي تحفظ المدينة من الأمراض، فلما فض ختامه زال أثره الواقي.

يصف ابن خلدون تعليل البكري هذا بأنه "من مذاهب العامة ومباحثهم الركيكة" [38]. ويأتي ابن خلدون بدلاً عنه بتعليل اجتماعي، حيث يقول: إن انتشار أمراض الحميات في مدينة قابس يرجع إلى ما حدث فيها من نقص في السكان.

والسبب في ذلك أن قلة السكان تجعل الهواء راكداً متعفناً فتتعفّن أجسام الناس والحيوان من جراء ذلك. أما إذا كثر السكان وكثرت حركاتهم في المدينة فإن الهواء يتحرك بحركتهم فيزول عنه الركود والعفونة، ونقل الأمراض[39]

لا ننكر ما في هذا التعليل الذي جاء به ابن خلدون من وهن ظاهر، ولكنه مع ذلك يمتاز على تعليل البكري بمنطقه الواقعي. لقد كان تعليل ابن خلدون محاولة فاشلة من غير شك، إنما هي على أي حال محاولة "تقدمية" بالمقارنة إلى ما كان مألوفاً في ذلك العهد.

ومما يتصل بهذا الموضوع رأي ابن خلدون في تعليل كثرة الكنوز المخفية تحت الأرض في بلاد المشرق. فقد كان الناس يفسرون كثرتها في المشرق وقلتها في المغرب بأسباب نجومية. ويأتي ابن خلدون هنا بملاحظة قيمة إذ يقول: "وهم إنما أعطوا في ذلك السبب النجومي، وبقي عليهم ان يعطوا السبب الأرضي وهو ما ذكرناه من كثرة العمران واختصاصه بأرض المشرق وأقطاره. وكثرة العمران تفيد كثرة الكسب بكثرة الأعمال التي هي سببه. فلذلك اختص المشرق بالرفه من بين الآفاق، لا أن ذلك لمجرد الأثر النجومي. فقد فهمت مما اشرنا لك أولاً أنه لا يستقل بذلك، وان المطابقة بين حكمه وعمران الأرض وطبيعتها امر لا بد منه"[49]

ابن خلدون وابن العربي:

القاضي ابو بكر ابن العربي من فقهاء الأندلس ومؤلفيها المشهورين. وكان له صولات وجولات في الدفاع عن بني أمية، ولعله كان الوحيد بين الفقهاء المسلمين الذي اندفع في هذا السبيل اندفاعاً شديداً وأعلن رايه للناس إعلاناً صريحاً لا مواربة فيه.

ولابن العربي كتاب اسمه "العواصم من القواصم" بحث فيه الفتن التي حدثت في صدر الإسلام ودافع فيه عن الذين اشتركوا فيها من بني امية وغيرهم. ولا شك عندنا أن ابن خلدون قرأ هذا الكتاب وتأثر به كثيراً وقد وجدناه ينحو منحى ابن العربي عند مناقشته لتلك الفتن في مقدمته[41].

ولابن العربي رأي في ثورة الحسين على يزيد معروف. فهو يقول إن الحسين قتل بشرع النبي جدّه، إذ ان النبي قال في حديث له كما يرويه ابن العربي في كتابه:

"إنه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرّق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان" . ويرى ابن العربي أن الذين اشتركوا في قتل الحسين إنما فعلوا ذلك إطاعة للأمر النبوي، وقد كان الواجب على الحسين أن يجلس في بيته فلا يقوم بثورته طلباً للحق إذ أن ثورته جرّت على الإسلام الفتنة والفرقة[42]

والغريب من ابن العربي أنه في الوقت الذي يشجب فيه خروج الحسين على يزيد نراه يدافع عن أولئك الذين خرجوا على عليّ بن ابي طالب اثناء خلافته. فهو يحاول تبرير خروجهم بشتى الوسائل على الرغم من اعترافه بانهم قد بايعوا علياً في أول الأمر. فهو يقول: "فيحتمل انهم خرجوا لخلع عليّ لأمر ظهر لهم، وهو انهم بايعوا لتسكين الثائرة وقاموا يطلبون الحق. ويحتمل انهم خرجوا ليتمكنوا من قتلة عثمان. ويمكن أنهم خرجوا في جمع طوائف المسلمين وضم نشرهم وردهم الى قانون واحد، حتى لا يضطربوا فيقتتلوا وهذا هو الصحيح لا شيء سواه، وبذلك وردت صحاح الأخبار" [43]

نستطيع أن نقول عن ابن العربي إنه "جمع الصيف والشتاء في سطح واحد" كما يقول المثل الدارج. فهو يقول عن الحسين إنه فرق شمل الأمة بخروجه على يزيد، ثم يقول عن الذين خرجوا على عليّ بانهم ارادوا جمع شمل الأمة. يبدو ان السبب الذي حدا بابن العربي الى هذا هو كونه من دعاة بني أمية والمتعصبين لهم. ومن شأن المتعصب أنه قد يقع في التناقض من أجل الدفاع عمن يتعصب له من حيث يدري أو لا يدري.

هنا يظهر الفرق بين ابن العربي وابن خلدون. فابن خلدون يحاول أن يتخذ إزاء تلك القضايا موقف من ينظر فيها من ناحيتين، فيحكم في كل ناحية من وجهة نظر أصحابها. إنه يروي عن عليّ أنه سئل عن قتلى الجمل وصفّين من كلا الجانبين فقال: "والذي نفسي بيده لا يموتنّ أحد من هؤلاء وقلبه نقي إلا دخل الجنة" [44] . يقصد ابن خلدون بهذا أن الحكم على كلا الفريقين يجب أن يستند على نقاء القلب وإخلاص النية. فمن كان منهم مخلصاً في طلب الحق دخل الجنة، مهما كان رأيه أو فعله، ولا فرق في ذلك بين من ينتمي الى هذا الجانب أو ذاك. ويلخّص ابن خلدون رايه بعبارة تشبه عبارة المدام شتايل المشهورة: "لو عرفت كل

شيء لعذرت كل إنسان" . وابن خلدون يقول: "وإذا نظرت بعين الإنصاف عذرت الناس أجمعين..." [45]

ويتطرق ابن خلدون إلى رأي ابن العربي في خروج الحسين، فيقول: "وقد غلط القاضي أبو بكر بن العربي المالكي في هذا فقال في كتابه الذي سماه بالعواصم والقواصم ما معناه أن الحسين قتل بشرع جده، وهو غلط حملته عليه الغفلة عن اشتراط الإمام العادل، ومن أعدل من الحسين في زمانه في إمامته وعدالته في قتال أهل الآراء؟!" [46]

ابن خلدون والغزالي:

إن أثر الغزالي في تفكير ابن خلدون كبير جداً يصعب على الباحث استقصاؤه. وربما صح القول إن ابن خلدون تأثر بأفكار الغزالي أكثر مما تأثر بغيره من مفكري الإسلام.

أشرنا سابقاً إلى بعض الآراء التي اقتبسها ابن خلدون من الغزالي وحاول تطويرها بما يلائم منطقه المادي. ونود هنا أن نشير إلى رأي آخر هو فيما يتصل بالأخلاق العملية. فقد ذهب الغزالي في هذا الشأن مذهباً خالف به الكثيرين من مفكري الإسلام.

يعتقد الغزالي أن الأخلاق من الأمور النسبية الاعتبارية، إذ ليس فيها شيء حسن أو قبيح بذاته. فقد اعتاد الإنسان أن يصف الشيء بأنه حسن أو قبيح تبعاً لما يوافق غرضه منه أو يخالفه. إن الإنسان في رأي الغزالي شغوف بنفسه وهو لذلك يقضي بالحسن والقبح على الأمور بوجه مطلق، وهو لا يدري أن غيره قد يقضي على الأمور بعكس ما يقضي هو به. ونحن لو تركنا الناس وشأنهم فيما يطلقون عليه من حسن وقبح لضاعت المقاييس. والناس إذن لا بد لهم من أن يعتمدوا في أحكامه على شرع يأتي من وراء الغيب ليرشدهم إلى ما هو حسن وقبيح فيها[47]

ويطبق الغزالي مفهومه هذا على الميول والغرائز البشرية كحب المنافع الدنيوية، والشهوة، والغضب، وما أشبه[48] . فهذه من الأمور التي كان الفقهاء والواعظون يشجبونها شجباً مطلقاً ويعدونها قبيحة بذاتها. أما الغزالي فيرى أنها قد تكون حسنة أو قبيحة حسب الغرض الذي تستخدم من أجله. فإذا قصد بها التوصل إلى

أغراض مذمومة كانت قبيحة، كمثل أن يغضب الإنسان من أجل الباطل، أو يشتهي إمراة محرمة عليه، أو يحب المال لكي ينفقه في سبيل الشيطان. ولكن الإنسان حين يقصد بها أغراضاً مشروعة تصبح أعمالاً حسنة يؤجره الله عليها.

مما يلفت النظر أن نرى ابن خلدون في مناقشته لموضوع العصبية يذهب فيها مذهب الغزالي تماماً. فهو يقول إن الشرع قد ذمّ العصبية كما ذم الشهوة والغضب، ولا يعني ذلك تركها وإبطالها بالكلية. فمثل ما تكون الشهوة ضرورية لبقاء النوع، كذلك تكون العصبية إذ هي، في راي ابن خلدون، ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله. والشرع إذن إنما ذم العصبية لكي ينهى عن استخدامها في الباطل، وهي إذ تستخدم في الحق لا بد أن تكون حسنة غير مذمومة[49]

حاول ابن خلدون توسيع رأي الغزالي بحيث جعله يشمل مختلف الظواهر الاجتماعية. فهو قد بحث في مواضيع الملك والجاه والهجرة والتعرّب وغيرها على منوال ما بحث في موضوع العصبية ـ كما راينا في فصل سابق. ويمكن القول إن ابن خلدون كان في هذا يتبع مبدأ "الغاية تبرر الواسطة" . وهو يقرب في ذلك من مكيافلي كما لا يخفى.

ابن خلدون والطرطوشي:

أبو بكر محمد بن محمد الأندلسي الطرطوشي كان من فقهاء القرن الخامس الهجري. وقد كتب كتباً غير قليلة منها كتاب "سراج الملوك" . وهذا الكتاب له اهمية خاصة بالنسبة لابن خلدون. ويخصّه ابن خلدون بالذكر حين يتحدث عن الذين كتبوا في موضوعه قبله. يقول: "وكذلك حوّم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب سراج الملوك، وبوّبه على ابواب تقرب من ابواب كتابنا هذا ومسائله، لكنه لم يصادف فيه الرمية ولا اصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل، ولا اوضح الأدلة، إنما يبوّب الباب للمسألة، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار، وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس مثل بزرجمهر والموبذان، وحكماء الهند والمأثور عن دانيال وهرمس وغيرهم من اكابر الخليقة، ولا يكشف عن التحقيق قناعاً، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً، إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ، وكانه حوّم على الغرض ولم يصادفه، ولا تحقق قصده، ولا استوفى مسائله" [50]

أعتقد أن هذا الذي يقوله ابن خلدون عن كتاب الطرطوشي لا يعطينا صورة حقيقية عنه. فالكتاب قيم جداً يدل على ما كان لمؤلفه من دأب على الاستقصاء، وفيه نجد كثيراً مما قاله القدماء في موضوع الدولة والرعية وما يتصل بهما من شئون السياسة. ولكن الطرطوشي ينحو فيه منحى وعظياً خالصاً حيث يذكر فيه ما هو واجب في شؤون السياسة لا ما هو واقع فعلاً فيها. ومن الممكن اعتبار الكتاب نموذجاً لنمط التفكير الذي كان مسيطراً على اذهان القدماء في مثل هذه الشؤون.

والكتاب على أي حال يعد مرجعاً مهماً من مراجع ابن خلدون. فحين نقرأ مقدمة ابن خلدون نتلمح في كثير من فصولها أثر الطرطوشي. والظاهر أن ابن خلدون لم يبدأ بكتاب المقدمة إلا بعد ان قرأ كتاب الطرطوشي قراءة دقيقة. ولا يسعنا المجال ان نحصي كل ما جاء في المقدمة من معلومات وحكايات منقولة عن الطرطوشي. فهي كثيرة جداً. إنما يجب أن نلاحظ هنا أن ابن خلدون حين اقتبس تلك المعلومات والحكايات اخرجها من إطارها الوعظي وجعلها في إطار آخر ملائم لمنطقه الواقعي.

لتوضيح ذلك نأتي بمثال صغير. فقد أورد الطرطوشي في كتابه فقرة من خطبة وعظية جاء فيها: "ايها الناس أن ما بقي من الدنيا اشبه بما مضى من الماء بالماء". وكان الطرطوشي يقصد من هذه الفقرة طبعاً تنبيه الناس إلى أن الموت سيحل بهم كما حل بالأولين، وان كل ترف مهما كان باذخاً فهو زائل لا محالة كما زال من قبل[51]. اما ابن خلدون فقد جاء في مقدمته بما يشبه تلك الفقرة، كما راينا سابقاً، حيث قال: "إن الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء". ولكنه لم يقصد بها وعظاً او تنبيهاً للغافلين، بل اراد بها أن يشير الى أن المجتمع يجري على قوانين ثابتة لا تتغير.

وهناك مثال آخر يمكن ان نأتي به في هذا السبيل. فقد أورد الطرطوشي، في احد فصول كتابه، بضعة امثلة ليدلل بها على أن السلطان له مضار ومنافع للناس،ولكن منافعه اكثر من مضاره. فهو كالمطر الذي يسقي الحرث من جهة، وقد يتأذى به المسافر من الجهة الأخرى أو تنهدم الأبنية أو تدر السيول أو تنزل الصواعق[52]. والطرطوشي إنما يقول ذلك في سبيل أن يدعو الناس الى شكر الله والى الإيمان بأنه يريد بهم الخير. فالسطان في رأي الطرطوشي حكمة لله عظيمة

ونعمة على العباد جزيلة، ولولاه لأصبح الناس كحيتان البحر يزدرد الكبير منها الصغير، إذ إن الإنسان مجبول على حب الانتصاف وعدم الإنصاف[53]

الظاهر أن الطرطوشي استمد هذا الرأي من فلسفة ابن سينا التي أشرنا إليها سابقاً في تعليل وجود الشر في الكون، وقلنا إن ابن خلدون جاء برأي مشابه له في تعليل وجود الظلم في المجتمع. ونحن لا ندري هل اقتبس ابن خلدون رأيه هذا من ابن سينا مباشرة أم اقتبسه عن طريق الطرطوشي. يغلب على ظني أن ابن خلدون اطلع على الرأيين معاً، ولهذا جاء رأيه الأخير وهو يحتوي على عبارات تشبه عبارات أحدهما تارة، وعبارات الثاني تارة أخرى[54]

مما تجدر الإشارة إليه أن ابن خلدون لم يذكر لفظة "السلطان" في هذا الصدد كما فعل الطرطوشي، بل وضع محلها لفظة "الجاه". ويبدو أن ابن خلدون أراد بذلك معنى أوسع مما كان يعنيه الطرطوشي. فالمنافع والمضار في رأي ابن خلدون لا تظهر على أيدي السلاطين فقط، إنما هي تظهر من كل طبقة من المجتمع بالنسبة إلى ما دونها من الطبقات. فكل ذي جاه ينفع الناس ويضرهم في وقت واحد، إذ هو يقسرهم على العمل ويمنعهم من التنازع والتكالب، من جهة. وهو يستغلهم ويظلمهم، من الجهة الأخرى[55].

لكي نفهم مبلغ التأثير الذي أحدثه الطرطوشي في تفكير ابن خلدون بوجه عام، وطبيعة الخلاف بين منطقيهما، نأتي بالمثال التالي:

يقول الطرطوشي في أحد فصول كتابه: يجب على الملك أن يتخذ العلماء والصالحين له بطانة يستشيرهم في أموره ويرفع مجالسهم عنده ويميزهم على من سواهم، ففي ذلك تدعيم للملكه من ناحية، وفيه استمالة لقلوب الرعية من ناحية أخرى. إن العلماء هم ورثة الأنبياء، ورثوا عنهم العلم. وما دام الملك يتصرف في ملك الله ويحكم بشريعته فالواجب عليه إذن أن يستمع إلى نصائح العلماء امتثالاً لأمر الله. وينتهي الطرطوشي من ذلك فيقول: والعجب من الملك الذي يغضب على عامله إذا خالف أمره، ثم لا يخاف هو من غضب ربه عند مخالفته إياه[56]

يأتي ابن خلدون فينتقد في مقدمته رأي الطرطوشي هذا انتقاداً صارخاً. إنه لم يذكر اسم الطرطوشي صراحة في هذا الصدد، بل هو يشير إلى بعض عباراته ثم

يحاول انتقادها وتنفيدها. يقول ابن خلدون: إن العلماء كانوا ورثة الأنبياء في صدر الإسلام يوم كانت أفعالهم مطابقة لأقوالهم وكانوا يحملون الشريعة اتصافاً بها وتحققاً بمذاهبها. أما في عهودهم المتاخرة فقد اصبحوا في الغالب لا يعرفون من الشريعة إلا أقوالاً في كيفية العمل في العبادات وكيفية القضاء في المعاملات، وهم في أفعالهم لا يتصفون بها إلا بالأقل منها، وفي بعض الأحوال[57]

وينصح ابن خلدون الملوك بأن لا يدخلوا هؤلاء العلماء في بطانتهم إلا من باب التجمل بهم في المجالس أو اخذ الأحكام الشرعية والفتاوى منهم. اما في الأمور السياسية فالعلماء من أبعد الناس عن فهمها أو إعطاء المشورة فيها. إن الشورى عند ابن خلدون لا يجوز ان يدخل فيها إلا اهل العصبية والمتمرسون فيها. فهم أصحاب الحل والعقد في الدولة. اما العلماء فليسوا من الحل والعقد في شيء، وهم قد انغمسوا في الترف والدعة كسائر الحضر، واصبحوا موظفين في الدولة وعيالاً عليها. وإنما صار اعتبارهم في الدولة إكراماً لمظهر الدين[58]

نجد هنا نموذجاً واضحاً للفرق بين تفكير الطرطوشي وتفكير ابن خلدون. فالأول منهما ينصح الملوك بان يقربوا الفقهاء إليهم ويستشيروهم في امورهم السياسية. اما الثاني فهو يحذر الملوك من ذلك إذ الفقهاء في نظره لا يفهمون السياسة ولا يصلحون للشورى فيها، فهم اهل اقوال لا اعمال، او هم بعبارة أخرى: يقولون ما لا يفعلون. ولست أدري كيف احتمل الفقهاء هذا القول من ابن خلدون؟

التركيب المبدع:

نكتفي بهذا القدر من المقارنة بين افكار ابن خلدون وافكار الذين سبقوه. وليس معنى هذا ان المقارنة انتهت عند حدها، أو أن ابن خلدون لم يستفد من افكار السابقين غير الذي ذكرناه منها. الواقع أننا وقفنا بالمقارنة عند هذا الحد لشعورنا بالعجز عن الاستمرار فيها. ولو اننا استطعنا مواصلة البحث في المؤلفات التي ظهرت قبل ابن خلدون لتبين لنا ان اكثر أفكاره إنما استمدها منها قليلاً او كثيراً.

وليس هذا قدح بابن خلدون او انتقاص من عظمته الفكرية. فهو إنما اقتبس تلك الأفكار لكي يؤلف منها نظريته الجديدة، على منوال ما يفعل المخترع حين يركب اختراعه الجديد من مخترعات سابقة.

يمكن تشبيه نظرية ابن خلدون بالطائرة الأولى التي اخترعها الأخوان ولبير وأورفيل رايط. فنحن إذ ننظر إلى هذه الطائرة نكاد لا نجد فيها سوى أجزاء كان قد اخترعها أناس قبلهما، كالجناحين والمحرك الغازي والرفاس وما اشبه. وجاء الأخوان أخيراً فجمعا تلك الأجزاء في جهاز واحد، وذلك بعد أن أجروا فيها بعض التغيير والتطوير. فتم لهما صنع الطائرة التي هزت العالم وغيرّت وجه الحضارة البشرية.

لا شك ان الأخوين رايط ما كان في مقدورهما اختراع الطائرة لو لم يكن قد تم قبل ذلك اختراع المحرك الغازي والرفاس وغيره. فهما قد استمدا اختراعهما العظيم من مخترعات كانت موجودة في زمانهما. معنى هذا أن ذكائهما المجرّد لم يكن وحده كافياً لاختراع الطائرة. وكان لا بد من وجود مخترعين آخرين يمهدون لهما الطريق ويسهلان لهما المشكلة. ولو انهما كانا قد عاشا قبل الزمن الذي عاشا فيه فعلاً، لربما كان مصيرهما كمصير المرحوم عباس بن فرناس.

مثل هذا يمكن أن نقول عن ابن خلدون. فالرجل قد اخترع "طائرة" فكرية عظيمة. ولكنه لم يكن قادراً على اختراعها لو لم يظهر قبله من يمهد له الطريق.

إن ابن خلدون بعبارة اخرى ليس سوى نتاج للثقافة الضخمة التي كانت تزدهر قبله. لا ننكر انه وصل بنظريته إلى القمة، ولكن القمة لا يمكن ان تكون معلقة في فراغ. فهي لا بد أن تستند على جبل شامخ تحتها.

من سوء حظ الفكر البشري ان تخبو الثقافة الإسلامية بعد ابن خلدون، فلا يظهر بعده من يرتفع بالقمة إلى مدى اعلى. ولو اتيح لتلك الثقافة ان تواصل ازدهارها بعد ابن خلدون لكان لها شان آخر غير الذي رأيناه، ولربما ظهر فيها من معيار ابن خلدون مفكرون آخرون يطورون الفكر البشري ويزيدون في انضاجه.

إننا لا نعجب من ظهور مفكر عظيم كابن خلدون في خاتمة ازدهار الثقافة الإسلامية. ولعل ذلك مما يقتضيه تطور تلك الثقافة. فقد راينا جداول الفكر تتجمع شيئاً فشيئاً. وجاء ابن خلدون اخيراً ليجدها جاهزة بين يديه. ولم يكن عليه إلا ان يربط بينها ليؤلف منها نظريته الكبرى. ولكن مشيئة الله لم تسمح لتلك النظرية أن تنمو، لخمود الثقافة التي انبعثت منها. فبقيت النظرية منسية على الرفوف لا يعرفها إلا القليل من الناس كما سياتي بيانه في فصل قادم.

هوامش الفصل التاسع:

(1) William Ogburn, Social Change, (N.Y.1922) p.82-83.

(2) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 267 - 269 .

(3) القرآن، سورة الإسراء، آية 16 .

(4) القرآن، سورة سبأ، آية 34 .

(5) القرآن، سورة الزخرف، آية 23 - 24 .

(6) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 876 - 877 .

(7) المصدر السابق ، ص 879 - 880 .

(8) المصدر السابق، ص 878 - 879 .

(9) المصدر السابق، ص 272 - 273 .

(10) علي عبد الواحد وافي، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة، (القاهرة 1961) ، ص 21 .

(11) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 912 .

(12) المصدر السابق، ص 253 .

(13) المصدر السابق، ص 445 - 446 .

(14) المصدر السابق، ص 486 - 487 .

(15) عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، (القاهرة 1945)، ص 70 .

(16) عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سيناء، (القاهرة 1946)، ص101 .

(17) عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1 ، ص 7 - 8 .

(18) المصدر السابق، ج 1 ، ص 10 .

(19) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 910 .

(20) ت . ج . دي ور، تاريخ الفلسفة في الإسلام (ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة 1937)، ص 98 .

(21) رسائل إخوان الصفاء، (القاهرة 1928)، ج 1 ص 130 - 131 .

(22) المصدر السابق، ج 1 ص 131 .

(23) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 857 .

(24) أبو حيان التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، (القاهرة)، ج 1 ، ص 82 .

(25) قدري حافظ طوقان، الخالدون العرب، (بيروت 1954)، ص 118 .

(26) جميل صليبا وكامل عياد، المنطق وطرائق العلم العامة، (بيروت 1948)، ص 8 .

(27) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 119 .

(28) المصدر السابق، ص 220 .

(29) المصدر السابق، ص 219 .

(30) المصدر السابق، ص 219 .

(31) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص 42 - 46 .
(32) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 253 - 254 .
(33) المصدر السابق، ص 253 .
(34) المصدر السابق، ص 496 - 506 .
(35) جميل صليبا وكامل عياد، المنطق وطرائق العلم العامة، ص 6 - 7 .
(36) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 110 .
(37) المصدر السابق، ص 837 .
(38) المصدر السابق، ص 837 - 838 .
(39) المصدر السابق، ص 838 .
(40) المصدر السابق، ص 868 .
(41) المصدر السابق، ص 554 - 564 .
(42) أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، ص 232 .
(43) المصدر اسابق، ص 151 .
(44) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 558 .
(45) المصدر السابق، ص 559 .
(46) المصدر السابق، ص 563 .
(47) زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، (طبعة دار الكتاب العربي)، ص 91 - 92 .
(48) سليمان دنيا، الحقيقة عند الغزالي، (طبعة دار احياء الكتب العربية)، ص 220 ، 456 - 457 .
(49) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 538 - 539 .
(50) المصدر السابق، ص 268 - 269 .
(51) أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك، (القاهرة 1935)، ص 46 .
(52) المصدر السابق، ص 89 - 90 .
(53) المصدر السابق، ص 87 .
(54) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 909 - 910 .
(55) المصدر السابق، ص 910 .
(56) أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك، ص 97 .
(57) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 573 - 575 .
(58) المصدر السابق ، 573 - 575 .

الفصل العاشر

ابن خلدون والفلسفة

ذكرنا في الفصل السابق كيف استمد ابن خلدون نظريته من آراء مفكرين سابقين. وكان هؤلاء المفكرون على انواع شتى، فكان منهم الفقيه والمتصوف والفيلسوف والعالم الفيزياني والأديب والمؤرخ.

ونريد في هذا الفصل ان نركز البحث على الفلسفة ومبلغ اثرها في تفكير ابن خلدون. ونقصد بالفلسفة هنا تلك التي استمدت جذورها من الفلسفة الاغريقية القديمة وتمثلت في الكندي والفارابي وابن مسكويه وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وامثالهم.

لقد اتضح لنا من خلال سيرنا في هذا الكتاب، ان التفكير الإسلامي جرى على خطين متضادين؛ فكان احدهما يجري في نطاق الفلسفة الآنفة الذكر، بينما كان الثاني يجري في نطاق معارض له، وهو الذي تمثل في الغزالي وابن تيمية وامثالهما. وكان من راينا ان ابن خلدون اقرب إلى الخط الثاني منه إلى الخط الأول، وانه كان امتداداً لاتجاه الغزالي وابن تيمية في نقد الفلسفة والمنطق القديم.

ونحن إذن نؤكد الآن على هذه الناحية من تفكير ابن خلدون، لا نعني انه لم يتاثر إطلاقاً بالأفكار التي وردت في كتب الفلاسفة. الواقع انه قد استفاد من تلك الأفكار كما استفاد من آراء غيرهم، كما سنرى بوضوح في هذا الفصل.

سندرس في هذا الفصل أثر الفلسفة في تفكير ابن خلدون من ناحية معينة، وهي الناحية التي تخص موقف الفلاسفة من العامة. إني أعتقد أن هذه الناحية تتصل اتصالاً وثيقاً بتفكير ابن خلدون. فالعامة هم الذين يؤلفون كيان المجتمع البشري في الغالب، وهم الذين ينتجون معظم الظواهر الاجتماعية التي عُنى ابن خلدون بدراستها. فكيف كان الفلاسفة ينظرون إلى العامة؟ وما هو رأي ابن خلدون فيهم؟

سنحاول فيما يلي استعراض الملامح الرئيسية لموقف الفلاسفة من العامة، منذ ظهرت الفلسفة في العالم الإسلامي على يد المعتزلة حتى انتهت اخيراً على يد ابن رشد. ونحن لا ندعي أنه استعراض شامل أو كاف. إنما هو على أي حال نوع من التمهيد لعله غير خال من فائدة في تبيان بعض الجذور الفكرية التي استمد منها ابن خلدون نظريته الاجتماعية الكبرى.

رأي المعتزلة في العامة:

يمكن اعتبار المعتزلة من أوائل فلاسفة الإسلام. فقد تبّنوا الفلسفة الإغريقية منذ بداية دخولها الإسلام، وتحمسوا لها حماساً شديداً. وكان لهم من جراء ذلك أهمية كبيرة في تطوير الفكر الإسلامي وتنويعه.

وقد اتخذ المعتزلة نحو العامة موقفاً لا يخلو من احتقار وذم. وليس هذا بمستغرب منهم. فالعامة ميالون عادة إلى التسليم والتصديق بكل ما جاء به الآباء من عقائد وعادات. ومن الطبيعي ان يحتقر المعتزلة نزعة التسليم هذه التي يرونها في العامة. فالمعتزلة اناس عقليون يستخدمون العقل والمنطق في مختلف شؤونهم الدينية والدنيوية. وهم وجدناهم يحاولون إصلاح عقائد العامة عن طريق نشر التفكير الفلسفي فيهم. وقد ادى ذلك بهم إلى كثير من العناء ـ كما سنرى.

وكان من أشد المعتزلة إحتقاراً للعامة ثمامة بن الأشرس الذي عاش في عهد المأمون وكان له عنده حظوة كبيرة. وقد قال مرة يحرض المأمون على الاستهانة بالعامة: "وما العامة؟ والله لو وجهت إنساناً على عاتقه سواد ومعه عصا لساق

إليك عشرة آلاف منها، وقد سواها الله بالأنعام فقال: أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً..." [1]

والظاهر أن لثمامة هذا يداً طولى في جذب المأمون إلى مذهب الاعتزال. والمعروف أن المأمون كان في أول أيامه متشيعاً يميل إلى العلويين، ثم أخذ يتحول تدريجاً نحو المعتزلة. وفي عام 212 أظهر المأمون القول بخلق القرآن، وهو قول كان المعتزلة يقولون به خلافاً للمحدثين الذين كانوا يؤمنون بان القرآن قديم غير مخلوق. وفي عام 218 أمر المأمون بامتحان القضاة في قضية خلق القرآن. وبذلك بدأت "المحنة" المشهورة التي أشتد فيها الصراع بين المعتزلة والمحدثين، وانحازت العامة إلى جانب المحدثين ضد المعتزلة.

تعد "المحنة" حدثاً مهماً في تاريخ الإسلام الفكري. وهي قد استمرت أربعة عشر عاماً، نال المحدثون فيها شتى انواع الاضطهاد والبلوى. وكان زعيم المحدثين فيها الإمام احمد بن حنبل. وكانت منزلته في قلوب العامة ترتفع بمقدار ما نال من الاضطهاد. والظاهر أن بعض الفقهاء حاولوا ان يتشبهوا به لكي ينالوا السمعة والجاه بين العامة[2]

كان من رأي ابن حنبل وسائر المحدثين الذين تابعوه أن الكلام في خلق القرآن لا يصح ان يصل إلى العامة لأنهم ليسوا اهلاً للنظر، فإذا قلنا لهم إن القرآن مخلوق لم يبق في نفوسهم إلا شيء واحد هو عدم التقديس والإجلال، وهذا يدعو إلى ضعف العقيدة. فالواجب إذن ان يسد هذا الباب بتاتاً حفظاً لدين العامة وهم السواد الأعظم في الأمة[3]

أما المعتزلة فكان رايهم ان عقيدة العامة قد فسدت بتأثير الأساطير والخرافات التي راجت بينهم، ولا يمكن إصلاحها إلا عن طريق تعويدهم على النظر العقلي في امورهم الدينية. وقد اتخذ المعتزلة قضية خلق القرآن شعاراً لهم في هذا السبيل، حيث كانوا يمتحنون به الفقهاء ليميزوا بين من هو عامي في تفكيره منهم ومن هو عقلاني. وكانت الحكومة تؤيدهم في هذا الامتحان وتعاقب من يخالفهم فيه.

وظلت "المحنة" قائمة بعد موت المأمون، حيث واصل المعتصم والواثق السير فيها على طريقة المأمون. ولم تنته "المحنة" إلا عندما تولى المتوكل الخلافة. يقول

المسعودي: "لما أفضت الخلافة للمتوكل أمر بترك النظر والمباحثة في الجدال، والترك لما كان الناس عليه في أيام المعتصم والواثق، وأمر الناس بالتسليم والتقليد، وأمر الشيوخ المحدثين بالتحديث، وإظهار السنة والجماعة" [4].

يبدو أن عهد المتوكل كان له أهمية بالغة في تاريخ الفكر الإسلامي. ويمكن القول إن مصطلح "أهل السنة والجماعة" نشأ بين الناس في ذلك العهد، وهو يعني السواد الغالب من المسلمين الذين فضلوا التمسك بـ"السنة" والانحياز إلى "الجماعة" بدلاً من الاختلاف والتمنطق. ومن هنا انتشر بينهم القول المشهور "من تمنطق فقد تزندق".

لقد شهد العراق في عصوره المتأخرة نزاعاً شديداً بين الشيعة وأهل السنة. والظاهر ان هذا النزاع لم يكن له في عهد المتوكل شان يذكر، بل كان هناك مكانه النزاع بين المعتزلة واهل السنة. وقد اثر هذا النزاع في التفكير الإسلامي تاثيراً كبيراً. وكان من اشد عناصر اهل السنة حماساً وتعصباً في هذا الصدد اولئك الذين اطلق عليهم اسم "الحنابلة" نسبة للإمام احمد ابن حنبل. فكانوا يصولون ويجولون، شاهرين بأيديهم سلاح "السنة" يهاجمون به كل من يخالفهم في راي او عقيدة. فكانوا يكبسون البيوت أو يقذفونها بالحجارة. وسيطرت النزعة الغوغائية في الشوارع بشكل يشبه من بعض الوجوه ما حدث في العراق مؤخراً في عامي 1958 و1959 .

ونال المعتزلة من ذلك القسط الأوفى. فقد صار الناس يطاردونهم ويضطهدونهم في كل مكان. فلا يكاد يظهر على احدهم ما يدل على مذهبه في الاعتزال حتى تهيج العامة عليه. واخذ المعتزلة من جراء ذلك يتكتمون في عقائدهم ويلتزمون "التقية". وحاول البعض منهم الفرار بأنفسهم إلى الأقطار النائية.

من طريف ما يحكى في هذا الصدد ان سيبويه المصري كان يعلن اعتزاله في الأسواق بمصر وكان الناس يحتملون ذلك منه لما كان عليه من الوسوسة والجنون. دخل ذات مرة في سوق الوراقين وكان من بين الحاضرين في السوق شيخ معتزلي اسمه ابو عمران. فصاح سيبويه قائلاً: "الدار دار كفر، حسبكم انه لم يبق في هذه البلدة العظيمة احد يقول القرآن مخلوق إلا انا وهذا الشيخ ابو عمران ابقاه الله". فقام ابو عمران يعدو حافياً خوفاً على نفسه وقد لحقه رجل بنعله[5]

الفلاسفة الكبار:

إن الاضطهاد الذي حل بالمعتزلة إثر "المحنة" اخذ يتسع في نطاقه حتى شمل كل انواع النظر العقلي والفلسفة. وفي هذه الفترة ظهر بعض الفلاسفة الكبار من امثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن مسكويه.

يصح ان نقول إن هؤلاء الفلاسفة قاموا على انقاض المعتزلة، ولكنهم آثروا أن يكونوا من طراز آخر حيث حاولوا ان يبتعدوا عن الاحتكاك بالعامة او رجال الدين، وان يظلوا قابعين في ابراجهم العاجية يجترون فيها احلامهم الطوبائية.

واخذ بعض الأمراء والمترفين يحمون الفلاسفة ويجرون لهم المرتبات. وكانهم كانوا يفعلون ذلك من باب الفخار والتباهي لكي يقال عنهم انهم من اولي التفكير العميق والذكاء الواسع. وصار بعض الأغنياء يحرصون على إقتناء الكتب الفلسفية ودفع الأثمان الباهضة فيها.

اما العامة فقد كانوا على دابهم ينظرون إلى الفلسفة كانها مرادفة للزندقة. وكانوا يتهمون الأمراء بالزندقة حين يرونهم يقربون إليهم احد الفلاسفة، ومما يذكر انهم اتهموا علاء الدولة بن كاكويه بالزندقة لتقريبه ابن سينا واصغائه إليه[6]

وشاعت في بعض الأحيان عادة إحراق الكتب الفلسفية في الشوارع والميادين العامة. يحدثنا احد الرواة انه مر ذات يوم ببغداد تاجراً فشهد إحراق الكتب الفلسفية، وكان قد نصب على مقربة من الموضع منبر فجلس عليه خطيب ليشرف على عملية الحرق. واخذ الخطيب يتناول كتاباً بعد كتاب فلما وصل إلى كتاب الهيئة لابن الهيثم اشار إلى الدائرة التي تمثل الفلك فقال: " هذه هي الداهية الدهياء، والنازلة الصماء، والمصيبة العمياء" . ثم عمد الخطيب إلى الصفحة فمزقها ورماها في النار[7]

الشيعة الاسماعيلية:

بعد مرور زمن غير طويل على إنتهاء "المحنة" بدات تظهر في الإسلام فرقة دينية من طراز غريب هي الشيعة الاسماعيلية، وقد عرفت باسماء شتى هي: الباطنية والرافضة والتعليمية والسبعية وغيرها. وهذه الفرقة تشبه المعتزلة في بناء عقائدها على اساس من الفلسفة والنظر العقلي، إلا انها كانت تختلف عنهم في شان

العامة. فقد رأينا المعتزلة يحاولون تصحيح عقائد العامة عن طريق تعويدهم على النظر العقلي، أما الاسماعيليون فقد استفادوا من درس "المحنة"، وأدركوا أن العامة يصعب إصلاح عقائدهم بهذه الطريقة، ولهذا وجدناهم يأتون في هذا السبيل بطريقة جديدة لا تخلو من تعمق في فهم الواقع الاجتماعي.

يعتقد الاسماعيليون أن الناس من حيث قوة نفوسهم وسلامة تفكيرهم فريقان: عامة وخاصة. فالخاصة من الناس هم وحدهم القادرون على النظر العقلي وهم الذين يجب أن يعتمد عليهم في إصلاح عقائد العامة وفي تطويرها حسب مقتضيات الظروف. اما العامة فليس عليهم إلا ان يتلقوا "التعليم" من الخاصة وأن يقلدوهم فيه ويسلموا به من غير جدال(8)

وقد جعل الاسماعيليون الخاصة على درجات: يكون على رأسها الإمام الذي هو المجتهد الأكبر، والذي يجمع في نفسه حقيقة الشريعة وحقيقة الفلسفة. ثم يأتي بعده أصحاب الدرجات الأخرى على التوالي، إذ تكون مرتبتهم من الإمام بمقدار ما تكون عليه عقولهم من قوة نظر ونضوج تفكير. وهؤلاء هم الذين يتوسطون بين الإمام والعامة.

ويعتقد الاسماعيليون أن كل شريعة من الشرائع التي جاء بها الأنبياء لها "ظاهر" و "باطن". فالظاهر منها يقصد به معالجة النفوس المريضة من عامة الناس. اما باطن الشريعة فيكمن فيه المقصد الأصلي من الإصلاح الاجتماعي وهو سر لا يستطيع فهمه إلا الأنبياء والفلاسفة وأصحاب العقول الرفيعة.

يبدو أن الأسماعيليين أرادوا بهذا حل المشكلة التي وقع فيها المعتزلة تجاه العامة. ولهذا أنشأ الاسماعيليون نظامهم الديني على اساس من الطبقية العقلية، فما يصلح لطبقة من الناس لا يصلح للطبقات الأخرى. ويمكن القول إنهم نجحوا في تنظيمهم هذا نجاحاً كبيراً، فكان من نتائجه ظهور حركة القرامطة والحشاشين، وكذلك ظهور الدولة الفاطمية التي نافست الدولة العباسية على الخلافة فترة من الزمن.

مما تجدر الإشارة إليه أن المحدثين اثاروا على الاسماعيليين حرباً دعائية شعواء، فاتهموهم بالإلحاد او الزندقة، وعزوا إليهم نية هدم الملة الإسلامية. وليس هذا

بالأمر المستغرب. فالمحدثون دأبوا منذ أيام "المحنة"، كما رأينا، على إلصاق تهمة الزندقة بالفلسفة على شتى صورها. وقد ساعد على ترويج هذه التهمة حول المذهب الاسماعيلي أمران.

الأول منهما: أن الاسماعيليين جعلوا تنظيمهم سرياً على طريقة الماسونية الحديثة. فهم لا يكشفونه إلا لمن يثقون به من الخاصة، وكان أصحاب الدرجات الواطئة منهم لا يعرفون عن تفاصيله إلا قليلاً. ولهذا استطاع الخصوم أن يثيروا حولهم الشبهات دون ان يتمكنوا هم من الرد عليها رداً واضحاً.

والأمر الثاني الذي ساعد على رواج التهمة حولهم انهم كانوا يقومون بالثورات المتتالية على الخلافة العباسية، حتى أنهم هددوا غير مرة عاصمة الخلافة بغداد. وكان من مصلحة الخلافة العباسية إذن ان تروج تلك التهمة بين الناس. ومن شأن الخصم دائماً ان يختلق التهم على خصمه في سبيل إضعافه. الواقع أن تلك التهمة ساعدت الجيوش العباسية على مكافحة الثورات الإسماعيلية مساعدة لا يستهان بها.

ومما يلفت النظر ان تلك التهمة التي راجت حول المذهب الاسماعيلي بقيت مسيطرة على اذهان الكثيرين حتى أيامنا هذه. وقد أخذ بها عدد كبير من المستشرقين والباحثين الحديثين.

ضربة الغزالي:

جاءت الضربة القاصمة ضد الفلسفة اخيراً على يد الغزالي. وكان الغزالي يملك قلماً سيالاً واسلوباً في الكتابة رائعاً، فاستخدم ذلك في مهاجمة الفلسفة وفي تبيان تهافتها ومخالفتها للشريعة. وكان له في هذا السبيل اثر يندر أن يدانيه فيه أحد في الإسلام.

من المفارقات التي تلفت النظر في هذا الصدد أنه بمقدار ما انخذلت الفلسفة تجاه هجمات الغزالي عليها، انتصر المنطق الأرسطي وراج سوقه وعم انتشاره بين الفقهاء ورجال الدين. فقد اصبح المنطق بتأثير الغزالي من العلوم الشرعية التي يجب أن يعرفها كل فقيه، وإلا فلا ثقة بعلومه اصلاً.

كان رأي الغزالي، كما أشرنا إليه في فصل سابق، ان المنطق مفيد وضروري للفقهاء إذ هم يستطيعون به استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها الدينية. فهناك كليات عامة جاء بها الشرع، وهي مما لا يجوز التمنطق فيها، إنما يجب ان نأخذها كما هي من غير شك او جدال. ثم ياتي استخدام المنطق بعد ذلك، حيث يمكن به استنتاج الجزئيات الخاصة من تلك الكليات العامة.

اما الفلسفة فعيبها في نظر الغزالي هو انها تستخدم المنطق في كل الأمور، فلا تميز في ذلك بين الأمور التي جاء بها الشرع وتلك التي توصل إليها العقل البشري. وهي لذلك كثيراً ما تاتي بما يخالف الشريعة. وهذا كفر شنيع، اعاذنا الله منه.

يقول الغزالي إن الوحي هو المصدر الوحيد للوصول إلى الحقيقة، وليس للفلسفة ان تناقض الوحي في ذلك. فالوحي ياتي من الله الذي هو علام الغيوب، اما الفلسفة فليست سوى اوهام واباطيل تنشا عن عقول محدودة. إن العقل قد يصلح في امور الدنيا الضيقة، إنما هو لا يصلح في امور الكون الأكبر الذي لا يعرفه سوى خالقه.

كان الغزالي من الد اعداء الاسماعيلية، وقد هاجمهم هجوماً عنيفاً كما هاجم الفلاسفة. ولكنه فيما يبدو قد استفاد من الاسماعيلية من ناحية معينة هي تصنيفه للناس إلى عامة وخاصة. غير انه ازاح من الطبقة الخاصة الفلاسفة الذين وضعهم الاسماعيليون فيها، ووضع مكانهم شيوخ المتصوفة واقطابهم. فهؤلاء الشيوخ عند الغزالي مرتبة خاصة من الناس تلي مرتبة الأنبياء، إذ هم يستمدون الحقيقة من الله مباشرة عن طريق الكشف الصوفي(9)

وينظر الغزالي إلى العامة على منوال قريب من نظرة الاسماعيلية إليهم. فالعامة في نظره يجب أن لا يعرفوا من أمور دينهم سوى الطاعة والتسليم. انهم يجب ان يتلقوا الحقيقة من مصادرها ويصدقوا بها من غير جدل، وبذلك تنصلح امور دينهم ودنياهم(10)

العقل عند المتصوفة:

نستطيع أن نقول إن ضربة الغزالي التي ذكرناها آنفاً كانت مفيدة لمذهب التصوف بمقدار ما كانت ضارة بالفلسفة. فقد اخذ التصوف ينمو وينتشر في الإسلام بعد الغزالي. وصار الناس يدخلون فيه، او يميلون إليه ويؤيدونه، على

نطاق واسع. وبدأ المترفون والسلاطين يشيدون الرباطات والتكايا للمتصوفة في مختلف الأنحاء، ويرتبون لهم الأرزاق، ويتقربون إليهم طالبين منهم الدعاء لهم بالنصر على الأعداء.

وأخذ المتصوفة بمرور الأيام يتطرفون في احتقارهم للعقل. وربما صح القول أن بعضهم صاروا يفضلون الجنون عليه. افتخر ابن عربي، المتصوف المعروف، أنه أصيب بالجنون غير مرة[11]. فالجنون في رأيهم قد يقرب الإنسان إلى ربه أكثر مما يقربه النظر العقلي. ومن هنا صار العامة يقدسون بعض المجانين، ويحتملون ما يصدر منهم من الأذى والسخافة، اعتقاداً منهم انهم اولو كرامة عند الله.

واتخذ المتصوفة وسائل شتى للسيطرة على العقل واخماد التفكير في سبيل التوصل إلى الكشف الصوفي. وقد اصبحت هذه الوسائل نوعاً من العبادة يجتمعون بها في حلقات، ويظلون يذكرون الله على نمط رتيب، ويدورون او يرقصون، حتى يغيبون عن وعيهم. وبهذا يشعرون كأنهم قد نالوا القربى وانكشف عنهم حجاب الغيب.

ويعد المتصوفة الأحلام وسيلة من وسائل الكشف، إذ بها تظهر الرؤيا الصادقة التي هي في رايهم طور من اطوار النبوة. فالأحلام عندهم إذن اولى بالمعرفة مما يأتي به العقل المحدود من اوهام واباطيل. وقد لخص المتصوفة ذلك بقولهم: "النوم يقظة واليقظة نوم"[12]. اما الموت في نظرهم فهو النوم الأكبر الذي تتم به اليقظة الكبرى كما جاء في الحديث: "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا".

واخذ بعض مشاهير المتصوفة يؤلفون كتبهم اعتماداً على الكشف الذي يتوصلون إليه عندما يغيبون عن وعيهم، كما فعل ابن عربي في كتابه "الفتوحات الملكية". وقد حدثنا ابن عربي في مقدمة كتابه هذا كيف انه رأى النبي محمداً في عالم المثل، وهو جالس على عرش تحف به الملائكة، فتلقى منه الأمر بالبحث في الأسرار الربانية.

نظام الطبقات عند المتصوفة:

اتخذ المتصوفة لهم نظاماً طبقياً يشبه ذلك الذي رايناه عند الإسماعيلية. فالناس في قربهم من الله وفي مدى انكشاف الغيب لهم على مراتب. فالذي هو في

المرتبة العالية حر فيما يفعل أو يقول، وله الحق في أن لا يلتزم بالشعائر الدينية كما يلتزم بها العامة. أما الذي هو في المرتبة السفلى فليس عليه إلا أن يأخذ دينه من شيوخه ويطيعهم فيه طاعة مطلقة، إذ هم اعرف منه بحقيقة الدين. يعتقد ابن خلدون أن المتصوفة اقتبسوا هذا النظام من الشيعة الاسماعيلية. يقول ابن خلدون:

"وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب، ومعناه رأس العارفين، يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه احد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله. ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان...وهو بعينه ما تقوله الرافضة في توارث الأئمة عندهم. فانظر كيف سرقت طباع هؤلاء القوم هذا الراي من الرافضة ودانوا به. ثم قالوا بترتيب الأبدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة في النقباء، حتى انهم لما اسندوا لباس خرقة التصوف ليجعلوه اصلاً لطريقتهم ونحلتهم وقفوه على عليٍ رضي الله عنه، وهو من هذا المعنى ايضاً. وإلا فعليٌ رضي الله عنه لم يختص من بين الصحابة بنحلة ولا طريقة في لبوس ولا حال... نعم ان الشيعة يخيلون بما ينقلون من ذلك اختصاص عليٍ بالفضائل دون من سواه من الصحابة، ذهاباً مع عقائد التشيع المعروفة لهم. والذي يظهر ان المتصوفة بالعراق، لما ظهرت الاسماعيلية من الشيعة وظهر كلامهم في الإمامة وما يرجع إليها مما هو معروف، فاقتبسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر والباطن، وجعلوا الإمامة لسياسة الخلق في الانقياد الى الشرع، وافردوه بذلك، ان لا يقع اختلاف كما تقرر في الشرع. ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة لأنه رأس العارفين، وافردوه بذلك تشبيهاً بالإمام في الظاهر، وان يكون على وزانه في الباطن، وسموه قطباً، لمدار المعرفة عليه. وجعلوا الأبدال كالنقباء مبالغة في التشبيه. فتأمل ذلك من كلام هؤلاء المتصوفة في امر الفاطمي وما شحنوا كتبهم في ذلك مما ليس لسلف المتصوفة فيه كلام بنفي او إثبات، وإنما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة ومذاهبهم في كتبهم. والله يهدي الى الحق" (13)

الفلسفة في المغرب:

من الظواهر التي تلفت النظر في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ان المشرق لم يشهد ظهور فيلسوف كبير بعد الغزالي. وعلى العكس من ذلك كان الغرب آنذاك يشهد ظهور فلاسفة كبار من امثال ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. وهذا أمر غريب في

حاجة إلى تعليل. فالمعروف عن أهل المغرب أنهم كانوا أكثر من إخوانهم أهل المشرق في كراهيتهم للفلسفة وفي اعتبارهم إياها مرادفة للكفر والزندقة.

يقول المقري في كتابه "نفح الطيب" عن أهل المغرب: "وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم. فإن لها حظاً عظيماً عند خواصهم، ولا يتظاهرون بهما خوف العامة. فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة، أو يشتغل بالتنجيم، أطلقت عليه العامة اسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه. وإن زل في شبهة رجموه بالحجارة أو احرقوه قبل ان يصل امره إلى السلطان، أو يقتله السلطان تقرباً إلى العامة. وكثيراً ما يامر ملوكهم باحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت. وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم اول نهوضه، وإن كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن..." [14]

من الممكن القول إن هذا الوضع الذي كان عليه العامة في المغرب جعل الفلسفة المغربية ذات طابع خاص بها. إلى هذا يشير الأستاذ ماكدونالد حيث قال: إن مشكلة الفيلسوف هناك كانت تنحصر في كيفية الحصول على مكانة له في مجتمع مؤلف من اناس متعصبين ضد الفلسفة، وكيف يتمكن ان يقدم افكاره ويكيف حياته في مثل ذلك المجتمع[15]

نستطيع أن نتبين الطابع الخاص لفلاسفة المغرب في النظرة التي كانوا ينظرون بها إلى العامة وكيف تلونت فلسفتهم بها. فلقد تميزوا بهذه النظرة عن أسلافهم من فلاسفة المشرق، وكان لهم فيها راي مهم جداً من الناحية الاجتماعية. ولكي نعرف هذا دعنا نتفحص آراء الفلاسفة الثلاثة الذين اشتهروا في المغرب.

ابن باجة:

كان اول فلاسفة المغرب من المسلمين هو ابن باجه، ويسمى أحياناً بابن الصائغ. وقد توفي في عام 533 ، اي بعد وفاة الغزالي بثمان وعشرين سنة تقريباً. وكان من اجل مؤلفاته الفلسفية كتاب عنوانه "في تدبير المتوحد" . وقد فُقد هذا الكتاب مع الأسف غير ان موسى الناربوني سجل في أحد كتبه العبرية تحليلاً قيماً لهذا الكتاب حيث اتاح لنا بان نحيط بشيء مما احتوى عليه من آراء[16]

تدور فلسفة هذا الكتاب حول فكرة "التوحد" ومعناها الابتعاد عن الناس

واعتزال الهيئة الاجتماعية. ففي رأي ابن باجة أن المجتمع يطغي على الفرد فيعطل ملكاته العقلية ويعوقه عن نيل الكمال بما يغمره من رذائله الكثيرة واهوائه الجارفة. فالمجتمع مرهق بأدناس العرف والعادات وأنواع الجهالات. ولا يستطيع الفيلسوف إذن أن يصل إلى الخير والحق إلا إذا "توحد" واعتزل هذا المجتمع المؤلف من الجهلة والغوغاء.

ويرى ابن باجة أن يؤلف الفلاسفة فيما بينهم مجتمعاً خاصاً بهم يسيرون فيه في ضوء ما يملي عليهم المنطق والتفكير السليم. وبهذا يعيشون في منتهى الخير والسعادة، فلا يحتاجون عندئذ إلى أطباء أو قضاة. وما الفائدة من وجود الأطباء والقضاة بين أناس كلهم أصحاء عدول اخيار[17]

بهذا الرأي الذي جاء به ابن باجة يتضح لنا مبلغ اليأس الذي وصلت إليه الفلسفة الإسلامية تجاه العامة. فالعامة أصبحوا في نظر الفلسفة لا يرجى منهم خير ابداً، والفيلسوف الذي يعيش بينهم سوف تتعطل ملكاته العقلية. فالعادات التي تسيطر عليهم هي بمثابة القيود التي تعيق الإنسان عن نيل الكمال لما فيها من رذائل وأهواء ضالة. وكلما ابتعد الفيلسوف عنها كان ذلك أدعى إلى سلامة تفكيره وصلاح امره.

ابن طفيل:

ظهر بعد ابن باجة في المغرب فيلسوف آخر لا يقل شهرة عنه، هو ابن طفيل. وكان أشهر مؤلفاته الفلسفية كتاب "حي بن يقظان" الذي تُرجم إلى كثير من اللغات الأوربية وكانت له منزلة رفيعة في الأوساط الفلسفية هناك. وقد حاول ابن طفيل في كتابه هذا تطوير نظرية "التوحد" التي جاء بها سلفه. والملاحظ انه على الرغم من تقديره لنظرية "التوحد" هذه، يعطي شيئاً من الحق للفيلسوف الذي يعيش بين العامة ويحاول إصلاحهم بما يلائم عقولهم. وهنا نجد ابن طفيل يتخذ تجاه العامة موقفاً وسطاً بين ابن باجة وابن رشد الذي سيأتي ذكره.

كتاب "حي بن يقظان" يصور لنا قصة طفل نشا في جزيرة غير ماهولة حيث أرضعته ضبية كانت قد فقدت وليدها فحنت عليه. وهناك كبر حي وصار يفكر في أسرار الكون. وقد توصل اخيراً، بتفكيره المجرد الذي لم تدنسه ترهات

المجتمع، إلى معَرفة الحقيقة». ولما عرف حي أن الجزيرة المقابلة لجزيرته مأهولة بالسكان، وانهم يتخبطون في دياجير الأوهام، صحت عزيمته أن يذهب إليهم ليرشدهم إلى الحقيقة.

يقول ابن طفيل: إن حي بن يقظان عندما ذهب إلى الجزيرة المأهولة وأخذ يرشد سكانها إلى الحقيقة، ادرك انهم لا قدرة لهم على فهم ما يقول. إنهم كالعامة في كل ارجاء الدنيا لا يفهمون سوى الأمثال الحسية التي تقبلها عقولهم. عند هذا ادرك حي صواب الطريقة التي اتبعها النبي محمد في ضرب الأمثال الحسية للناس، وليس عليه إذن سوى أن يتبع هذه الطريقة إذا أراد أن يعيش مع الناس، وإلا فالخير له ان يعود إلى جزيرته ليعيش متوحداً. وقد عاد حي فعلاً إليها[18]

يقصد ابن طفيل بهذا ان حياة "التوحد" أدعى للسعادة ونيل الكمال من الاختلاط بالناس، ولكن العامة مع ذلك لا يجوز ان يهملوا أو يتركوا من غير إرشاد. ولهذا جاء الأنبياء لإرشاد الناس بالطريقة التي يفهمونها.

ابن رشد:

ابن رشد آخر فلاسفة المغرب واعظمهم، وبه انتهت سلسلة الفلاسفة المسلمين الذين كان يستمدون فلسفتهم من التراث الإغريقي القديم. وكانت بين ابن رشد وابن طفيل مودة، وقد قدمه ابن طفيل إلى الأمير ابي يعقوب الموحدي حيث نال عنده الحظوة والحماية.

ويختلف ابن رشد في نظرته إلى العامة عن ابن باجة أو ابن طفيل. فهو لا يرى رايهما في التوحد، إنما هو يفضل ان يعيش مع العامة في سبيل إصلاحهم. إنه يعترف بأن هناك فرقاً كبيراً بين تفكير العامة وتفكير الفلاسفة. ولكن الفلاسفة في رايه يجب أن ينزلوا عن عليائهم قليلاً ليرشدوا العامة بالطريقة التي تلائم عقولهم. وابن رشد يستشهد في ذلك بقول لعلي بن ابي طالب "حدثوا الناس على قدر عقولهم"[19]

يعتقد ابن رشد أن من الخطأ الفظيع أن يعلن الفلاسفة آراءهم الفلسفية على العامة، والواجب على الحكومة ان تمنعهم من ذلك بالعقوبة الرادعة. فالعامة كمثل المرضى، وليس من مصلحة المريض ان يعطى له عين الغذاء الذي يعطى للسليم،

إذ هو يصبح بمثابة السم القاتل له. إن العامة في رأي ابن رشد لا ينفعهم سوى الدين، والأنبياء عرفوا طبيعة العامة فأتوا لهم بالشرائع التي تلائمها. والفيلسوف الذي يريد إصلاح العامة ينبغي أن يتبع معهم طريقة الأنبياء، أما الأفكار الفلسفية فيجب أن يحتفظ بها لنفسه ولا يبديها إلا للفلاسفة أمثاله.

واشتهر ابن رشد بنظريته في "التأويل" . فهو يقول إن الفلسفة والدين كلاهما حق، وهما إذن لا يتضادان، لأن الحق لا يضاد الحق. كل ما في الأمر أن الدين يخاطب العامة بينما الفلسفة تخاطب الخاصة. وإذا ظهر اختلاف بينهما فمرجعه إلى الطريقة التي يتبعها كل منهما في مخاطبة أصحابه. وواجب العامة أن يتمسكوا بالنص الحرفي للدين لأن ذلك يلائم عقولهم. أما الفلاسفة فواجبهم تأويل النص الديني واستخلاص المعاني الفلسفية منه، شريطة أن يكتموا ذلك فلا يذيعوه على العامة.

يعرّف ان رشد التأويل بأنه إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية. فإذا بدا لنا مثلاً في القرآن نص معارض للنتائج الفلسفية، وجب علينا أن نحمله على المعنى المجازي المخالف للمعنى الحرفي الذي هو إشارة ورمز[20]

نلاحظ هنا أن ابن رشد لا يوافق على "التوحد" كما جاء به ابن باجة. ولعله طّور "التوحد" بحيث جعله يعني كتمان الفلاسفة لآرائهم فلا يتحدثون بها إلا في أوساطهم الخاصة، أما إذا خرجوا إلى العامة فيجب عليهم أن يجاروا العامة فيما يفكرون.

إن العامة في رأي ابن رشد يجب أن تكون لهم أهمية في تفكير الفيلسوف إنه يعتبرهم مرضى في عقولهم ولكن المرضى لا يجوز أن يتركوا ليهلكهم المرض. فهم يجب أن يعالجوا بالدواء الذي يلائم مرضهم. والظاهر أن ابن رشد أخذ هذه الفكرة من ابن طفيل ثم طورها كما طور فكرة "التوحد" لابن باجة.

يذكّرنا رأي ابن رشد هذا بقصة نهر الجنون المعروفة، حيث ألقي في نهر إحدى القرى عقاراً يبعث الجنون في شاربه. وشرب أهل القرية كلهم منه عدا الملك. فأصبح أهل القرية يتهامسون بأن الملك صار مجنوناً وأنه يجب خلعه. فاضطر الملك ان

يشرب من نهر الجنون لكي يكون "عاقلاً" مثلهم. وبهذا استطاع ان يحتفظ بعرشه.

يريد ابن رشد من الفيلسوف ان يساير العامة في تفكيره كما ساير الملك رعاياه في جنونهم. وهذه إلماعة فكرية نلاحظها لأول مرة في التاريخ الفلسفي بهذا الوضوح. وأكاد أعتقد أنها كانت ذات أثر كبير جداً في تفكير ابن خلدون.

ابن خلدون والعامة:

كان ابن خلدون مطلعاً على فلسفة ابن رشد، كما رأينا في فصل سابق. ولعله كان في أيام شبابه مولعاً بها، بدليل انه ألف حينذاك كتاباً لخّص فيه تلك الفلسفة.

يخيل لي أن ابن خلدون وقف يتأمل عند قراءته لراي ابن رشد الآنف الذكر. ولعله اخذ يتساءل: إذا كان العامة مرضى والفلاسفة أصحاء حسب رأي ابن رشد، ألا يجوز ان نقلب الآية فنقول إن الفلاسفة هم المرضى والعامة أصحاء؟ وإذا كان الأنبياء قد سايروا العامة في تفكيرهم، فلماذا لم نسايرهم نحن كذلك؟

إن ابن خلدون يوافق الغزالي في رايه أن الفلاسفة شذوا عن الدين وخالفوا الشرائع السماوية. ولعل ابن خلدون قد جمع بين راي الغزالي هذا ورأي ابن رشد ثم خرج منهما إلى القول بان تفكير العامة اقرب إلى الصواب من تفكير الفلاسفة.

فالإنسان إنما يعيش لكي ينال السعادة في دنياه وآخرته. وفي رأي ابن خلدون ان العامة اقدر من الفلاسفة على نيل السعادة في كلا العالمين. فهم في دنياهم يسيرون مع تيار الواقع الاجتماعي كيفما سار بهم، فيحصلون من جراء ذلك على الرزق والسعادة اكثر مما يحصل عليه المتمنطقون المتفلسفون[21]. والعامة قد يسعدون في الآخرة كذلك لأنهم سلموا من المعاطب التي وقع فيها الفلاسفة. يقول ابن خلدون عن المشتغلين بالفلسفة: "وتجد الماهر منهم عاكفاً على كتاب الشفاء والإشارات والنجاة وتلاخيص ابن رشد للنص من تآليف أرسطو وغيره، يبعثر اوراقها ويتوثّق من براهينها، ويلتمس هذا القسط من السعادة فيها ولا يعلم أنه يستكثر بذلك من الموانع عنها. ومستندهم في ذلك ما ينقلونه عن ارسطو والفارابي وابن سينا أن من حصل له إدراك العقل الفعال واتصل به في حياته فقد حصل حظه من هذه السعادة.. وأما قولهم إن البهجة الناشئة عن هذا الإدراك هي عين

السعادة الموعود بها فباطل أيضاً، لأنه إنما تبين لنا بما قرروه أن وراء الحس مدركاً آخر للنفس من غير واسطة وانها تبتهج بإدراكها ذلك ابتهاجاً شديداً. وذلك لا يعين لنا أنه عين السعادة الأخروية..." [22]

ابن خلدون والقوانين الاجتماعية:

ورد في أحد فصول المقدمة راي يشبه قصة نهر الجنون التي اسلفنا ذكرها. ففي هذا الفصل يشير ابن خلدون إلى خطأ بعض الناس الذين يحاولون مخالفة العادات السائدة حيث يرونها غير صالحة فيتخذون عادات أخرى أصلح منها في نظرهم. وهم إذ يفعلون ذلك يرميهم الناس بالجنون، وفي هذا خطر عليهم، وربما فقدوا به ما لديهم من جاه وسلطان[23].

يبدو أن هذا هو الذي دفع ابن خلدون إلى الاعتقاد بأن المجتمع يسير على قوانين ثابتة لا تتغير. فالمجتمع يتالف من العامة، والعامة لا يقبلون اي تغيير لعاداتهم التي ورثوها عن آبائهم. وإذا جاءهم احد بما يخالف تلك العادات ثاروا عليه وحاربوه. فالمجتمع إذن لا يخضع للأفكار الفردية او الأهواء الخاصة، إنما هو يجري على سنن محتومة هي تلك السنن المنبثقة من عادات العامة واسلوب تفكيرهم.

يقول الدكتور على عبد الواحد وافي: "لكن ابن خلدون قد هدته مشاهداته وتاملاته العميقة لشئون الاجتماع الإنساني إلى أن الظواهر الاجتماعية لا تشذ عن بقية ظواهر الكون، وأنها محكومة في مختلف مناحيها بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ما عداها من ظواهر الكون، كظواهر العدد والفلك والطبيعة والكيمياء والحيوان والنبات" . ويقول الدتور وافي أيضاً: "وهذه الحقيقة لم يصل إليها تفكير احد من قبل ابن خلدون، بل إن نقيضها كان المسيطر على افكارهم جميعاً. فقد كان المعتقد ان ظواهر الاجتماع خارجة عن نطاق القوانين وخاضعة لأهواء القادة وتوجيهات الزعماء والمشرعين ودعاة الإصلاح..." [24]

ابن خلدون والفلسفة:

يقول الأستاذ تياي: إن ابن خلدون كان فيلسوفاً وانه ينتمي إلى اسرة الفلاسفة الكبرى، ولما كان تونسياً ينحدر من اسرة أندلسية فلا غرو أن يكون في تفكيره الفلسفي إمتداداً لتفكير ابن رشد[25]

إن رأي تياي هذا شبيه برأي الدكتور محسن مهدي الذي أشرنا إليه في مقدمة هذا الكتاب. ولا بد لنا من العودة إلى الرأي مرة ثانية لنناقشه في ضوء ما جاء في هذا الفصل.

نريد أن نسأل أولاً: ماذا يقصد تياي من قوله أن ابن خلدون كان فيلسوفاً، وأنه ينتمي إلى أسرة الفلاسفة الكبرى؟ إذا كان يقصد منه أن ابن خلدون كان في إنشاء نظريته الاجتماعية سائراً على خط المنطق الذي سار عليه فلاسفة الاغريق ومن تابعهم من فلاسفة الإسلام، فهذا أمر لا نقره عليه.

نعم، لقد استفاد ابن خلدون، كما أشرنا إليه سابقاً، من الأفكار المتفرقة التي وجدها في كتب الفلاسفة. إنما هو قد استفاد منها كما استافد من أفكار الكثيرين من غيرهم، وكما استفاد من الأمثال والقصص الشعبية. وهناك فرق كبير بين أن يتلقط المفكر آراء متفرقة من هنا وهناك، وبين أن يتبع المنطق الذي يسيطر على تلك الأفكار.

نقد ابن خلدون المنطق الذي سار عليه الفلاسفة نقداً شديداً، كما راينا في فصول سابقة، حيث جرى في ذلك على الخط الذي جرى عليه الغزالي وابن رشد. وقد لاحظنا كيف ان الغزالي حاول تحديد المجال الذي يصح فيه استخدام المنطق، ثم جاء ابن تيمية يحاول تحديده من جديد حيث ضيق نطاقه أكثر مما فعل الغزالي. وجاء ابن خلدون اخيراً يزيد النطاق تحديداً وضيقاً.

كان من راي ابن خلدون ان المنطق القديم لا يفيد إلا في نطاق ضيق جداً، هو النطاق الذي يخص ترتيب الأدلة. فالباحث لا يحتاج إلى المنطق إلا بعد ان ينتهي من البحث. وهو عند ذلك يستخدم المنطق في تقديم براهينه للناس على صورة منسقة مرتبة. اما فيما عدا ذلك فاستخدام المنطق يؤدي إلى نتائج مغلوطة. ومن هنا كان المناطقة غير قادرين على الوصول إلى نتائج صحيحة في الأمور الإلهية وفي الأمور السياسية وغيرها.

يقول ابن خلدون في مقدمته أثناء نقده للفلسفة والمنطق القديم:

" فهذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدهم التي حوموا عليها مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها. وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة وهي شحذ الذهن

في ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين. وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية وقولهم بذلك في علومهم الطبيعية، وهم كثيراً ما يستعملونها في علومهم الحكمية من الطبيعيات والتعاليم وما بعدها. فيستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الاتقان والصواب في الحجج والاستدلالات. لأنها وإن كانت غير وافية بمقصودهم. فهي أصح ما علمناه من قوانين الأنظار. هذه ثمرة هذه الصناعة مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم، ومضارها ما علمت. فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده مع معاطبها. وليكن نظر من ينظر فيها بعد الإمتلاء من الشرعيات والإطلاع على التفسير والفقه. ولا يكبن احد عليها وهو خلو من علوم الملة. فقلّ أن يسلم لذلك من معاطبها. والله الموفق للصواب وللحق والهادي إليه. وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله" (26)

ويقول ابن خلدون في فصل آخر من مقدمته عنوانه "في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها" ما يلي:

"والسبب في ذلك انهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة، ليحكم عليها بأمر العموم، لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس. ويطبقون من بعد ذلك الكلى على الخارجيات...فلا تزال أحكامهم وانظارهم كلها في الذهن ولاتصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر، ولا تصير بالجملة إلى مطابقة، وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك... والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها. فإنها خفية ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه او مثال وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها. ولا يقاس شيء من احوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبها في أمر واحد فعلهما اختلفا في امور. فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب انظارهم ونوع استدلالاتهم، فيقعون في الغلط ولا يؤمن عليهم..." (27)

يتضح من هذا أن ابن خلدون كان صريحاً في نقده للمنطق وفي تحديد مجاله

تحديداً ضيقاً، وهو بذلك يختلف عن الفلاسفة الذين كانوا يعدّون المنطق سبيل التفكير الصحيح في كل الأمور، الدينية منها والدنيوية.

هل كان فيلسوفاً؟

بقى لدينا شيء آخر هو: هل كان ابن خلدون فيلسوفاً؟

للجواب على هذا يجب أن نحدد معنى الفلسفة والفيلسوف. لقد كان الناس قديماً، لا سيما في الإسلام، لا يطلقون اسم "الفيلسوف" إلا على من سار في خط الفلسفة الإغريقية وأخذ يتحدث بالمصطلحات الفلسفية التقليدية كالعقل الفعال والهيولى والاسطقس وواجب الوجود والدور والتسلسل وما أشبه. وكانت هذه المصطلحات غامضة يصعب على العامة فهمها، ولعل الغموض كان مقصوداً فيها لكي يشعر المتحدث بها كأنه من طبقة عالية وأنه يبحث في أسرار الكون التي لا يفهمها عامة الناس.

على هذا جرى الناس قديماً. ولذلك اختص بلقب الفلسفة افراد معدودون من امثال الفارابي وابن سينا وابن رشد. فإذا ظهر مفكر ينقد هذا النوع من الفلسفة عده الناس خارجاً عن دائرة الفلاسفة، حيث يعتقدون انه لو كان فيلسوفاً لسار في نفس الخط الذي سار فيه غيره من الفلاسفة.

إن الاتجاه الحديث في تعريف الفلسفة يختلف عن هذا. يمكن تعريف الفلسفة في معناها الحديث بأنها كل محاولة عقلية يأتي بها مفكر لتفسير الكون ومكان الإنسان فيه[28]. وبهذا الاعتبار يجوز إطلاق لقب الفيلسوف على من نقد الفلسفة الإغريقية وعلى من تابعها ايضاً. فهم جميعاً قد حاولوا تفسير الكون وتعيين مكان الإنسان فيه. اما اختلافهم في المنطق فهو امر يخص الوسيلة في التفسير، إنما هم في الغاية سواء.

مما يجدر ذكره أن بعض المؤلفين الحديثين توسعوا في تعريف الفلسفة بحيث جعلوا كل إنسان يعيش في هذه الدنيا فيلسوفاً، إذ هو لا بد أن تكون لديه فكرة عامة يحاول بها تفسير كنه الكون وكيف يسلك الإنسان تجاهه، ولكن الناس يختلفون في هذا طبعاً، فمنهم الساذج الذي يتصور الكون مملوءاً بالجن والعفاريت،

ومنهم المفكر المتعمق الذي يستمد تفسيره للكون من أحدث ما توصل إليه الفكر البشري من مفاهيم فلسفية أو نظريات علمية.

مهما يكن الحال، فإننا حين ننظر إلى ابن خلدون في ضوء التعريف الحديث للفلسفة، لا نملك إلا أن نعده فيلسوفاً من الطراز الأول. فهو قد استند في بناء نظرته حول الكون والمجتمع على مختلف ما توصل إليه الفكر البشري من علم وفلسفة، خلال العصور التي سبقت عصره.

دأب بعض المستشرقين على القول بأن الفلسفة الإسلامية كانت مقلدة للفلسفة الإغريقية، وأنها لم تنتج من ذاتها شيئاً جديداً. وممن ذهب هذا المذهب رينان الفرنسي حيث قال: "إن الفلسفة الإسلامية ليست سوى فلسفة اليونان القديمة مكتوبة بحروف عربية".

يبدو أن رينان وأمثاله من المستشرقين يحصرون الفلسفة في ذلك النطاق التقليدي الذي اعتاد الناس عليه قديماً. ونحن إذ ننظر إلى فلاسفة الإسلام من خلال هذا النطاق الضيق نكاد نوافق على ما قال رينان فيهم. ولكننا حين ننظر في الفلسفة الإسلامية من وجهة عامة نراها قد أتت بقسط لا يستهان به من الإبداع والتجديد.

لقد ظهر في الإسلام فلاسفة مبدعون لا يقلون في روعة إبداعهم عن بعض فلاسفة العصر الحديث. يكفي أن نذكر واحداً منهم - هو صاحبنا ابن خلدون. ولو لم يظهر في الحضارة الإسلامية غير هذا الرجل لكفاها فخاراً. ناهيك به فيلسوفاً يبدع علماً لم يستطع الفكر البشري أن يبدأ به إلا بعد تطور بطيء استمر خمسة قرون.

خوفه من تهمة الفلسفة:

رأينا في فصل سابق كيف كان ابن خلدون في أيام شبابه يدرس الفلسفة التقليدية. وقد ألف فيها عدة كتب، منها كتاب في المنطق، وآخر في تلخيص فلسفة ابن رشد، وآخر لخص فيه كتاب ت"المحصل" لفخر الدين الرازي وأورد عليه رداً مستمداً من نصير الدين الطوسي الذي كان من أتباع الفلسفة التقليدية.

وقد ضاعت هذه الكتب مع الأسف فلم يبق منها إلا الكتاب الأخير، وهو الآن

محفوظ في مكتبة الاسكوريال قرب مدريد، ومكتوب بخط ابن خلدون نفسه. وفيه نجد ابن خلدون يصف الطوسي بلقب "الإمام الكبير"[29]

من الغريب ان ابن خلدون لم يذكر هذه الكتب في كتاب "التعريف" الذي ترجم فيه حياته، مع العلم انه ذكر فيه اموراً اقل أهمية منها. فما هو السبب في ذلك؟

يخيل لي أن ابن خلدون إنما اغفل ذكر تلك الكتب الفلسفية في كتاب "التعريف" لئلا يقول الناس عنه انه فيلسوف زنديق. فهو قد جعل كتاب "التعريف" في الجزء الأخير من تاريخه العام، ولعله كان لا يحب ان يرى القارىء فيه أن ألف كتباً فلسفية بينما يرى في مقدمة التاريخ نقداً شديداً للفلسفة وكيف انها تؤدي بصاحبها إلى الكفر.

ذكر ابن خلدون في كتاب "التعريف" شيئاً كثيراً عن الدروس الفلسفية التي قراها على استاذه الآبلي، وكان يفتخر بها. والظاهر انه اراد بذلك ان يقول بانه درس الفلسفة دراسة مستفيضة في ايم شبابه، واستفاد منها في شحذ ذهنه وترتيب ادلته، ولكنه لم يؤمن بصحة ما جاء فيها من آراء مخالفة للشريعة.

خلاصة رأي ابن خلدون في الفلسفة انها ليس فيها سوى ثمرة واحدة هي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة. وهو ينصح الناظر في الفلسفة ان يكون متحرزاً جهده من معاطبها فلا ينظر فيها إلا بعد الامتلاء من العلوم الشرعية. يبدو ان ابن خلدون جاء بهذا الرأي لكي يشير به إلى نفسه. وكأنه اراد ان يقول إنه درس الفلسفة بعد أن إمتلأ من العلوم الشرعية، وانه اخذ من الفلسفة محاسنها ونبذ مساوءها.

إن ابن خلدون، على أي حال، كان يخشى ان يتهمه الناس بانه فيلسوف. وهذه تهمة كان لها عواقب وخيمة في ايام ابن خلدون. ولكي ندرك مغبة تلك التهمة يجدر بنا ان نطلع على ما جرى لابن رشد في اواخر عمره. ذلك انه هو وتلاميذه حوكموا بتهمة الفلسفة ثم صدر الحكم عليهم بنفيهم وبإحراق كتبهم. وفي اعقاب ذلك اصدر ابو يوسف المنصور، ملك الموحدين يومذاك، منشوراً حذّر الناس فيه من الفلسفة وانذرهم بالعقاب الشديد. والمنشور طويل نقتطف منه ما يلي:

"... فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين، ودكنة سوداء في صفحة النور المبين، نبذناهم في الله نبذ النواة، واقصيناهم حيث يقصي السفهاء من الغواة،

وابغضناهم في الله، كما أنا نحب المؤمنين في الله، وقلنا: اللهم دينك هو الحق اليقين، وعبادك هم الموصوفون بالمتقين. وهؤلاء قد صدفوا عن آياتك، وعميت أبصارهم وبصائرهم عن بيناتك. فباعد أسفارهم، والحق بهم أشياعهم حيث كانوا وانصارهم، ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الإلجام بالسيف في مجال السنتهم، والايقاظ بحده من غفلتهم وسنتهم. ولكنهم وقفوا في موقف الخزي والهون، ثم طردوا عن رحمة الله، ولو رُدّوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون. فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الإيمان حذركم من السموم السارية في الأبدان. ومن عثر له على كتاب من كتبهم، فجزاؤه النار التي يعذب بها اربابه، وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه. ومن عثر منهم على مجدٍّ في غلوائه، عم عن سبيل استقامته واهتدائه، فليعاجل فيه بالتثقيف والتعريف" (30)

إن هذا المنشور يمثل لنا الجو الفكري الذي كان مسيطراً على المجتمع المغربي تجاه الفلسفة. وهو يمثل كذلك النهاية التي انتهت إليها الفلسفة في المغرب بوجه خاص، وفي الإسلام بوجه عام.

الملك الفيلسوف:

كان افلاطون يرى بأن المجتمع لا يتم صلاحه وسعادته إلاّ إذا تولى أمره ملك فيلسوف. وقد قال بهذا الراي اكثر الفلاسفة القدامى. ولعلهم ارادوا به أن يكونوا هم الحكام على الناس بدلاً من اولئك الملوك "الجهلة الأغبياء".

وهنا يجب أن نذكر أن ابن خلدون جاء بما يناقض هذا الراي تماماً. ففي رأيه أن من مقتضيات الرفق بالرعية أن يكون الحاكم في مستوى تفكير العامة منهم.

يقول ابن خلدون إن الحاكم إذا كان يقظاً شديد الذكاء أدى ذلك إلى تكليف الرعية فوق طاقتهم وحملهم على ما ليس في طبعهم، وذلك "لنفوذ نظره فيما وراء مداركهم وإطلاعه على عواقب الأمور في مباديها فيهلكون" (31)

ويستند ابن خلدون في ذلك على الحديث القائل: "سيروا على سير أضعفكم". وهو يروي كذلك قصة زياد بن أبي سفيان حيث عزله عمر عن عمله في العراق، فسأله زياد عن سبب عزله: أهو لعجزٍ أم لخيانة؟ فقال عمر: "لم أعزلك لواحدة منهما، ولكني كرهت أن أحمل فضل عقلك على الناس" (32)

إن هذا الرأي الذي جاء به ابن خلدون يشبه من بعض الوجوه ما تقول به الديمقراطية الحديثة. فالانتخاب الذي يتم به الآن اختيار الحاكم يعتمد في الغالب على ما في المرشح من صفات تحببه إلى قلوب العامة. وهذا قريب من مفهوم "نهر الجنون" الذي اسلفنا ذكره. فإذا كانت الرعية مجانين وجب أن يكون الحاكم مجنوناً مثلهم، وإلاّ فهو لا يستطيع أن يوفّر لهم ما يريدونه ويسعدون به.

يقول ابن خلدون: "إعلم أن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله أو ملاحة وجهه أو عظم جثمانه أو اتساع عمله أو جودة خطه أو ثقوب ذهنه، وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم، فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية، وهي نسبة بين منتسبين، فحقيقة السلطان انه المالك للرعية القائم في امورهم عليهم: فالسلطان من له رعية، والرعية من لها سلطان، والصفة التي له من حيث إضافته لهم..." (33)

فذلكة ختامية عامة.

حين ندرس تاريخ الفكر البشري بوجه عام نجد فيه طفرتين رئيسيتين: أولاهما الطفرة الفلسفية التي جاء بها الإغريق القدماء. والثانية الطفرة العلمية الحديثة التي بدأ بها غاليلو وبيكون والتي انتجت لنا اخيراً هذا التراث الفكري الهائل. وقد راينا في فصول سابقة من هذا الكتاب كيف أن الطفرة الإغريقية كانت بمثابة ثورة على التفكير الخرافي الذي كان سائداً على اذهان الناس من قبل. ولكن هذه الطفرة كان لها عيبها الكامن فيها، حيث وجهت الأذهان توجيهاً مثالياً عالياً لا يهتم بواقع الحياة. وكان الفكر البشري إذن في حاجة إلى طفرة ثانية تدفع به نحو الاهتمام بالواقع بدلاً من الاهتمام بالمثال. كان المفروض في هذه الطفرة الثانية ان تظهر في الثقافة الإسلامية، بعد أن انتشر فيها المنطق الإغريقي. وقد لاحظنا بوادر هذه الطفرة في الجاحظ وابن الهيثم والغزالي وابن تيمية وغيرهم. ثم تجمعت تلك البوادر عند ابن خلدون بشكل واضح. ولكن الثقافة الإسلامية لم تستمر في نموها بعد ابن خلدون. فوقفت الطفرة عند ذلك الحد المنقوص.

وفي ذلك الحين كانت اوربا تتململ لتستيقظ من سباتها. وكانت أوربا يومئذ لا تزال تحت سيطرة الاتجاه الإغريقي في التفكير. ولذلك اضطر رواد الاتجاه العلمي

الحديث أن يكافحوا من جديد. وهذا هو الذي جعلنا نلاحظ شبهاً كبيراً بين ملامح الطفرة الفكرية التي قاموا بها وتلك التي شهدناها عند الرواد المسلمين.

إن الشبه الذي نلاحظه مثلاً بين الغزالي وكانط، او بين ابن تيمية وبيكون، او بين ابن خلدون وعلماء الاجتماع الحديثين، ليس من قبيل المصادفات النادرة. إنه مما تقتضيه طبيعة الطفرة التي حاول القيام بها هؤلاء واولئك.

هوامش الفصل العاشر:

(1) أحمد أمين، ضحى الإسلام (القاهرة 1943)، ج 3 ص 152 .
(2) المصدر السابق، ج 3 ، ص 188 .
(3) المصدر السابق، ج 3 ، ص 189 .
(4) المصدر السابق، ج 3 ، ص 199 .
(5)المصدر السابق، ج 3 ، ص 201 .
(6)عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا، (القاهرة 1946)، ص 11 .
(7) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (القاهرة 1937) ص 194 - 195 .
(8) Browne، A literary History of Persia، (N.Y. 1902) P.P 1.408.
(9) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 228 .
(10) أبو حامد الغزالي،إلجام العوام من علم الكلام، (الطباعة المنيرية)، ص 12 - 13 .
(11) Margoliouth, The Eartly Development of Mohammedanism (N.Y. 1914), P. 176.
(12) انظر في كتاب "الأحلام بين العلم والعقيدة" لكاتب هذه السطور، ص 25 - 27 وغيرها.
(13) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 1074 - 1075 .
(14) عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، (القاهرة 1945)، ص 370 .
(15) Macdonald, The Development of Muslim Theology. ,(N.Y.1903) p.250.
(16) محمد غلاب، الفلسفة الإسلامية في المغرب، (القاهرة)، ص 82 - 92 .
(17) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 267 - 277 .
(18) المصدر السابق، ص 250 - 251 .
(19) عبد الرحمن غنوم، ابن رشد بين الدين والفلسفة، (طرابلس)، ص 25 .
(20) المصدر السابق، ص 25 .

(21) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 908 ـ 921 .
(22) مقدمة ابن خلدون: (طبعة المكتبة التجارية)، ص 581 .
(23) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 692 ـ 693 .
(24) المصدر السابق، ص 118 ـ 119 .
(25) مجلة الفكر التونسية، (مارس 1961)، ص 2 .
(26) مقدمة ابن خلدون، (المطبعة الأدبية ـ بيروت)، ص 496 .
(27) مقدمة ابن خلدون، (طبعة المكتبة التجارية)، ص 519 .
(28) Harold Titus, Living Issues in Philosophy, (U.S.A.1946) p . 8
(29) عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص 67 ـ 70 .
(30) محمد غلاب، الفلسفة الإسلامية في المغرب، ص 63 ـ 66 .
(31) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي) ص 515 .
(32) المصدر السابق، ص 515 ـ 516 .
(33) المصدر السابق، ص 514 .

الفصل الحادي عشر

السلوك والنظرية

بعد ان اسهبنا في الحديث عن نظرية ابن خلدون من نواحيها المختلفة، أرى من المناسب في نهاية المطاف ان نتحدث قليلاً عن سلوكه الشخصي ومدى الصلة بينه وبين نظريته الاجتماعية.

مما يلفت النظر في حياة ابن خلدون، لا سيما منها تلك الفترة التي اشتغل فيها بالسياسة، انها لم تكن تخلو من خلق الغدر والنفاق والانتهازية. وهذا امر يكاد اكثر الباحثين يتفقون عليه. فالمعروف عن ابن خلدون انه كان لا يستقر في ولائه على شيء وكثيراً ما كان يتملق من يرجو المنفعة عنده ويبدي له إمارات الإخلاص والنصيحة، حتى إذا رآه مهزوماً او مغلوباً قلب له ظهر المجن وأسرع إلى خصمه الغالب يتملق له على منوال ما فعل مع سلفه.

الظاهر انه كان يحب الجاه والمنصب حباً جماً، وهو لا يبالي ان يدوس على جميع المبادىء الخلقية في سبيلهما. ويغلب على ظني انه كان من هذه الناحية مصاباً بعقدة نفسية طاحنة شغلت باله واجهدته زمناً طويلاً. لا شك ان هذه العقدة ضعفت لديه بعد كتابة المقدمة، إنما هي لم تذهب عنه ذهاباً تاماً. فقد ظل يعاني منها قليلاً او كثيراً، حتى آخر يوم من حياته.

كان ابن خلدون حسن الصورة بارع الحديث. وكان فوق ذلك يملك لباقة

دبلوماسية ممتازة، ويعرف كيف يتصرف مع الملوك ويتحبّب إلى قلوبهم. ولعل هذا هو الذي جعل الملوك يحاولون اجتذابه إليهم على الرغم من اشتهاره بقلة الوفاء.

مهما يكن الحال فقد ساءت سمعة ابن خلدون في المغرب. ولما رحل إلى مصر وتولى فيها منصب القضاء، عجب أهل المغرب من ذلك ونسبوا إلى المصريين قلة المعرفة، حتى أن ابن عرفة قال لما قدم إلى الحج: "كنا نعد خطة القضاء على أعظم المناصب. فلما بلغنا أن ابن خلدون ولي القضاء عددناها بالضد من ذلك"[1].

وقد ظهر لابن خلدون في مصر خصوم كثيرون، واتهموه ببعض المثالب الخلقية. ومما قالوا فيه أنه كان يكثر من سماع المطربات ومعاشرة الأحداث وأنه تبسط بالسكنى على البحر[2]. وكذلك نسبوا إليه انه كان عند توليه القضاء يكثر من الازدراء بالناس ويشتد في التعسف فيهم والزجر لهم، إنما هو لا يكاد يعزل عن القضاء حتى يصبح إنساناً آخر فيأخذ بالتودد إلى الناس والتواضع لهم. يقول البشيتي عنه انه "يكثر من الأزدراء بالناس، وأنه حسن العشرة إذا كان معزولاً فقط فإذا ولى المنصب غلب عليه الجفاء والنزق فلا يُعامل بل ينبغي أن لا يُرى"[3].

إن هذه تهم ربما كانت مكذوبة اختلقها الخصوم على ابن خلدون او بالغوا فيها. ولكننا نلاحظ أن من بين الذين ذكروها ووثقوا بصحتها ابن حجر العسقلاني. وهذا الرجل يعد من ثقات المحدثين، وكان ممن عاصروا ابن خلدون وتتلمذوا عليه. ومما تجدر الإشارة إليه أن ابن حجر على الرغم من ميله إلى ذم ابن خلدون وذكر مثالبه يقول عنه إنه "لم يشتهر عنه في منصبه إلا الصيانة".

استطيع أن استنتج من هذا ان ابن خلدون كان من طراز اولئك الناس الذي لا يحبون المال بل هم يحبون الجاه والمنصب. فهو على كثرة ما نسب إليه الخصوم من مثالب لم يتمكنوا من اتهامه بالرشوة اثناء توليه القضاء. والظاهر انه كان يحب منصب القضاء لما فيه من نفوذ وإمرة. ولعله كان يتكالب على منصب القضاء في مصر كما كان يتكالب على منصب الإمارة في المغرب، إذ هو يجد فيهما ما يشبع شهوته إلى الجاه. ومن هنا وجدناه يشمخ بانفه حين يتولى المنصب، فإذا عزل عنه ذل وتواضع.

يمكن القول إن هذه هي طبيعة كل الناس الذين هم من هذا الطراز، إذ هم يعدون المنصب مقياس عظمة الإنسان، فإذا نالوه شعروا فيه بالرفعة فيتكبرون، وإذا فقدوه شعروا بالضعة فيتصاغرون. والملاحظ انهم حتى أثناء رفعتهم وتكبرهم لا يتوانون عن التصاغر والتملق لمن هو اعلى منهم في المنصب. فهم كمثل ما يتكبرون على من هو دونهم، يتصاغرون لمن هو فوقهم. وقد رأينا من أمثال هؤلاء الناس كثيرين، في زماننا وفي كل زمان.

نموذج من سلوكه:

حفظ لنا التاريخ نموذجاً للطريقة التي كان ابن خلدون يتملق بها للأمراء. وهذا النموذج لم يروه خصوم ابن خلدون إنما رواه ابن خلدون نفسه في كتاب "التعريف"، حين ذكر تفاصيل مقابلته لتيمورلنك خارج اسوار دمشق عام 803 هـ.

خلاصة القصة ان جيش تيمورلنك كان يحاصر دمشق بغية احتلالها عنوة أو صلحاً. وكان ابن خلدون آنذاك في دمشق، فخشى ان تقع المدينة في يد تيمورلنك فيكون نصيبه الموت او النكال. فغلب عليه إذ ذاك حب المغامرة والأثرة، فذهب إلى السور وتدلى من فوقه بحبل ثم مضى يلتمس مقابلة تيمورلنك. يقول ابن خلدون:

"فوقع في نفسي لأجل الوجل الذي كنت فيه أن افاوضه في شيء من ذلك يستريح إليه، ويأنس به مني، ففاتحته وقلت: ايدك الله. لي اليوم ثلاثون أو اربعون سنة اتمنى لقاءك. فقال لي الترجمان عبد الجبار: وما سبب ذلك؟ فقلت: أمران، الأول انك سلطان العالم، وملك الدنيا، وما اعتقد انه ظهر في الخليقة منذ آدم لهذا العهد ملك مثلك، وليست ممن يقول في الأمور بالجزاف، فإني من اهل العلم، وابين ذلك فاقول..."

واخذ ابن خلدون يشرح الأمرين الذين أشار إليهما. فذكر اولاً كيف ان الدول لا تقوم إلا بالعصبية، وان على كثرتها يكون قدر الدولة. واراد ابن خلدون من ذلك أن يبرهن لتيمورلنك على انه أعظم ملوك الأرض قاطبة، إذ ان العصبية التي معه هي أعظم العصبيات في العالم. ثم عرج ابن خلدون بعد ذلك إلى الأمر الثاني وهو ما كان

يسمعه في المغرب على لسان المنجمين وشيوخ المتصوفة عن قرب ظهور الثائر العظيم الذي يستولي على أكثر المعمور. وذكر ابن خلدون كيف أن صفات هذا الثائر العظيم تنطبق كل الانطباق على صفات تيمورلنك - عز نصره[4].

هناك رواية أخرى حول مقابلة ابن خلدون لتيمورلنك رواها أحمد بن عربشاه في كتابه "عجائب المقدور في نوائب تيمور". وهي تختلف عن تلك التي رواها ابن خلدون. والمظنون أن رواية ابن عربشاه تدور حول مقابلة ثانية قام بها ابن خلدون بالاشتراك مع جماعة من فقهاء دمشق حيث خرجوا إلى تيمورلنك ليفاوضوه في أمر تسليم المدينة له.

يقول ابن عربشاه إن تيمورلنك امر لهم بالطعام، فنشر لهم السماط اكواماً من اللحم المسلوق، ووضع أمام كل منهم ما يليق به. فتعفف البعض منهم عن الأكل تنزهاً، وتشاغل آخرون بالحديث عنه، بينما اخذ بعضهم يلتهم الطعام التهاماً. وكان ابن خلدون من بين هؤلاء الآكلين. وانتهز ابن خلدون المناسبة فنادى بصوت عال:

"يا مولانا الأمير. الحمد لله العلي الكبير. لقد شرفتُ بحضوري ملوك الأنام، وأحييت بتاريخي ما ماتت لهم من ايام. ورايت من ملوك الغرب فلاناً وفلاناً، وحضرت لدى كذا وكذا سلطاناً، وشهدت مشارق الأرض ومغاربها، وخالطت في كل بقعة أميرها ونائبها. ولكن لله المنة إذ امتد بي زماني، ومنّ الله عليّ بان احياني، حتى رايت من هو الملك على الحقيقة، والمسلك بشريعة السلطنة على الطريقة. فإن كل طعام الملوك يؤكل لدفع التلف، فطعام مولانا الأمير يؤكل لذلك ولنيل الفخر والشرف".

يقول ابن عربشاه، فاهتز تيمور عجباً، وكان يرقص طرباً. واقبل بوجه الخطاب إليه، وعول في ذلك دون الكل عليه، وسأله عن ملوك الغرب واخبارها، وايام دولها وآثارها. فقص عليه من ذلك ما خدع عقله وخلبه، وجلب لبه وسلبه[5].

ويحدثنا ابن خلدون كيف انه صار موضع رعاية تيمورلنك وفي ضيافته خمسة وثلاثين يوماً، وهي المدة التي مكث فيها ابن خلدون في دمشق قبل ان يرجع إلى

مصر. وكتب ابن خلدون اثناء تلك المدة رسالة عن جغرافية المغرب طاعة لأمر تيمورلنك. والمظنون ان تيمورلنك كان عازماً على فتح بلاد المغرب فأراد أن يتعرف على جغرافيتها سلفاً. وقد أتم ابن خلدون الرسالة في اثنتي عشرة كراسة، فقدمها الى تيمورلنك، فأمر هذا بترجمتها الى اللغة المغولية.

واحب ابن خلدون أخيراً ان يقدم لتيمورلنك هدية تزيد من حظوته عنده. فاشترى من سوق دمشق، مصحفاً رائعاً، وسجادة انيقة، ونسخة من قصيدة البردة، واربع علب من حلاوة مصر الفاخرة. فتقبل تيمورلنك الهدية بقبول حسن واظهر السرور بها.

مما تجدر الإشارة إليه ان دمشق كانت حينذاك قد استسلمت لتيمورلنك، فانتشر فيها النهب والحريق، وامتدت النيران تأكل المدينة أكلاً حتى اتصلت بالجامع الأموي فسال رصاصه وتهدمت سقوفه وجدرانه. فكان امراً بلغ مبالغه في الشناعة والقبح ـ على حد تعبير ابن خلدون[6].

أيام الشباب:

إن هذا الذي ذكرناه يعطينا صورة واضحة لخلق ابن خلدون وبراعته في النفاق والتملق. والغريب انه فعل كل ذلك وكان عمره ينوف على السبعين عاماً. وقد أشرنا في فصل سابق الى ان ابن خلدون بدّل من سلوكه بعد كتابة المقدمة، فأخذ يتجه نحو الاشتغال بالعلم بدلاً من الاشتغال بالسياسة. وهنا نسأل: إذا كان هذا هو حال ابن خلدون بعد ان بدّل من سلوكه واصبح في السبعين من عمره، ليت شعري كيف كان حاله إذن عندما كان شاباً طموحاً يحب السياسة ويندفع في سبيلها اندفاعاً شديداً؟.

يقول الدكتور علي عبد الواحد وافي في وصف فترة الشباب من حياة ابن خلدون: "وقد قويت حينئذ لدى ابن خلدون نزعة ذميمة، يصرح هو نفسه بتصويرها ولا يحاول إخفائها، إن كان يلتمس لها المعاذير والمبررات، وهي نزعة انتهاز للفرص بأية وسيلة، وتدبير الوصول الى المقاصد من اي طريق. فكان لا يضيره، في سبيل الوصول الى منافعه وغاياته الخاصة، ان يسيء الى من احسنوا إليه، ويتآمر ضد من غمروه بفضلهم، ويتنكر لمن قدموا له المعروف. وظلت هذه

النزعة رائدة في مغامراته السياسية وعلاقاته بالملوك والأمراء والعظماء منذ صلته بوظائف الدولة حتى مماته "[7].

ويقول الأستاذ محمد عبد الله عنان عن تصرف ابن خلدون تجاه احد الملوك في تلك الفترة: "وقد كان تصرفه في حق السلطان ابي عنان بادرة سيئة تنم عن عواطف وأهواء ذميمية، بيد انه لم يكن وليد خطأ مؤقت، بل كان بالعكس عنوان نزعة متأثلة في النفس، وثمرة مبدأ راسخ. كان ابن خلدون رجل الفرص، ينتهزها بأي الوسائل والصور، وكانت الغاية تبرر لديه كل واسطة، ولا يضيره في ذلك ان يجزي الخير بالشر والإحسان بالإساءة، وهو صريح في تصوير هذه النزعة لا يحاول إخفاءها.... "[8].

رأي مغلوط:

يحاول بعض المعجبين بابن خلدون تبرئته من وصمة النفاق والتملق، كأنهم لا يستطيعون أن يتصوروا مفكراً عظيماً كابن خلدون يسير في سلوكه الشخصي على هذا النمط الذميم. ولعلهم يرون ان الرجل ما دام عظيماً في تفكيره فلا بدّ ان يكون عظيماً في سلوكه ايضاً.

إن هذا رأي لا يلائم ما يقول به العلم الحديث في امر تكوين الشخصية في الإنسان ومدى الصلة بين السلوك والتفكير فيها. فالإنسان قد يكون ذا تفكير عظيم جداً، وهو في الوقت ذاته ذو سلوك منحط.

كان الفلاسفة القدامى يعتقدون أن السلوك نتاج التفكير، وكلما صح تفكير الإنسان صح سلوكه كذلك. وهم كانوا إذا راوا إنساناً ذا اخلاق وضيعة نسبوا ذلك فيه إلى الجهل وسقم التفكير، ولا يزال هذا الراي سائداً على اذهان الكثيرين حتى يومنا هذا.

لسنا الآن بصدد مناقشة هذا الرأي وتفنيده. يكفينا ان نقول أن ليس هناك ارتباط ضروري بين ما يفكر الإنسان به وما يسير عليه في سلوكه العملي. فالأمران قد يتفقان في الإنسان أحياناً، وقد يختلفان فيه احياناً اخرى. وقد لوحظ اختلافها في الكثيرين من المفكرين العظام من امثال بيكون وروسو ووايلد وجود.

ونشير في هذه المناسبة إلى الأستاذ جود بوجه خاص. فقد كان هذا الرجل من أعاظم المفكرين في عصرنا وكان يرأس قسم الفلسفة في جامعة لندن وله مؤلفات تستحق التقدير والإعجاب. ولكنه مات منذ عهد قريب بعد أن ثارت حوله فضيحة خلقية كبرى. إنه كان على الرغم من شيخوخته وعلمه يركب قطار تحت الأرض دون أن يدفع الأجرة. وكثيراً ما كان يراوغ ويدلس في هذا السبيل من أجل فلوس معدودة. وعندما انفضح أمره اعترف بأنه كان مصاباً بعقدة نفسية تدفعه إلى مثل هذا العمل الشائن دون أن يعرف كيف يتخلص منها.

دفاع المغربي:

الشيخ عبد القادر المغربي من المعجبين بابن خلدون، وقد حاول الدفاع عن ابن خلدون لكي ينزهه من وصمة النفاق والتملق. فهو عند ذكره لما جرى في المقابلة بين ابن خلدون وتيمورلنك قال: إن عمل ابن خلدون حينذاك لم يكن من باب المداهنة والنفاق، بل كان في سبيل النجاة والمجاحشة عن الحياة، إذ كان تيمورلنك قاسياً يعذب من يغضب عليه عذاباً شديداً[9].

إن هذا من الشيخ المغربي تبرير ليس من السهل قبوله. فقد كان مع ابن خلدون في مقابلة تيمورلنك فقهاء آخرون، ولكنهم لم يفعلوا مثل فعله في سبيل النجاة والمجاحشة عن الحياة. ونحن إنما نحكم في الأمور بعد أن نقيسها بأشباهها،كما اراد منا ابن خلدون أن نفعل في دراسة حوادث التاريخ ورجاله.

الواقع اننا لو سرنا في احكامنا على الرجال في ضوء المبدا الذي جاء به المغربي، لما بقي في الدنيا عمل سيىء ولصار المنافقون كلهم اناساً فضلاء.

يعطينا المغربي عن ابن خلدون صورة جميلة رائعة. فهو يشبّهه بالسيد جمال الدين الأفغاني، ويصفه بأنه كان كالأفغاني طاهر القلب ظاهره وباطنه سواء، وأنه كان عربياً صميماً شديد الغيرة على دينه وملك قومه، وقد راى هذا الملك مفككاً استولت عليه الأعاجم. فتقطعت نفسه حسرات، وصار يسيح في العالم الإسلامي فاحصاً منقباً، فيدرس ويكتب، ويهز النفوس الجامدة ويتلتل الهمم الخامدة، ولكنه لم يحصل من ذلك كله إلا على رجع الصدى، وقوبل بالإعراض والجفاء[10].

لست ادري من اين استمد المغربي هذه الصورة الجميلة عن ابن خلدون. فاكثر

القرائن والوثائق التاريخية التي بين أيدينا تشير إلى النقيض منها. يمكن القول إن الأفغاني وابن خلدون كانا على طرفي نقيض، في التفكير والسلوك معاً. فقد كان الأفغاني مثالياً، أو قريباً من المثالية، في كلا الأمرين. بينما كان ابن خلدون فيهما واقعياً مفرطاً في الواقعية. ولو أراد الأفغاني أن يتملق للملوك على منوال ما فعل ابن خلدون، لربما صار رئيساً للوزراء في بلاط السلطان عبد الحميد أو في بلاط ناصر الدين شاه.

قصر النظر:

كان ابن خلدون في سلوكه قصير النظر، شانه في ذلك كشأن أمثاله من الانتهازيين المنافقين. كان يحاول الاستفادة من اليوم الذي هو فيه ولا يبالي بما ياتي به الغد. فهو حين يتزلف للأمراء تزلفاً صارخاً ثم ينقلب عليهم، لا يدري أن سره سينكشف عاجلاً او آجلاً، وأن الناس سوف لا يأمنون منه ولا يثقون به. وقد حدث هذا فعلاً لابن خلدون حيث اصبح سيىء السمعة في المغرب، ولم يجد لنفسه مخرجاً إلا بأن يهرب من المغرب ويتوجه إلى بلد آخر لا يعرف أهلوه عنه شيئاً كثيراً.

يجوز تشبيه ابن خلدون في هذا بالتاجر الغشاش. فالتاجر يستطيع ان يغش الناس ويكذب عليهم برهة من الزمن إنما هو لا يستطيع ان يستمر في غشه وكذبه عليهم حتى النهاية، إذ لا بد ان ينكشف أمره ويكسد سوقه. فيصبح مضطراً عندئذ إلى البحث عن سوق له جديدة.

إن العقدة التي تسيطر على ابن خلدون من شأنها أن تحجب عنه النظر في عاقبة سلوكه. فهو يندفع بها اندفاعاً لا شعورياً، كمثل ما يندفع البخيل في تكديس المال او الوجيه في سرقة الملاعق. ولعله قد يفطن لحاله بعد فوات الأوان.

نقطة تلفت النظر:

هناك نقطة تلفت النظر في امر ابن خلدون، ولعله يتميز بها عن امثاله من اصحاب العقد السيئة. فالمعروف عن هؤلاء أن سلوكهم الشخصي لا يظهر اثره في كتاباتهم واضحاً. وكثيراً ما نراهم أولي شخصية مزدوجة، يفكرون على نمط ويسلكون على نمط آخر. أما ابن خلدون فكان على العكس من ذلك، إذ ان اثر

سلوكه الشخصي يظهر واضحاً في كتاباته، وقد يصدق عليه من بعض الوجوه ما وصفه به المغربي حين قال: إن باطنه وظاهره سواء.

نجده في كتاب "التعريف" يذكر الأفعال الانتهازية التي قام بها في أيام شبابه بصراحة عجيبة، لا يرائي فيها أو يعتذر عنها. وكأنه كان يعدها امراً طبيعياً لا داعي لكتمانه. أما في المقدمة فنجده يعقد فصلاً عنوانه "في أن السعادة والكسب إنما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق وأن هذا الخلق من اسباب السعادة" [11]. ولا يكتفي ابن خلدون بهذا بل نراه في كثير من فصول مقدمته يذم المثاليين المتزمتين ذماً مقذعاً، ذلك لأنهم في رأيه لا يسايرون التيار ولا يسلكون حسبما تقتضيه طبيعة المجتمع الذي يعيشون فيه.

يخيل لي ان من الأسباب التي دفعت ابن خلدون إلى إبداع نظريته الاجتماعية هو انه أراد بها الدفاع عن نفسه. وكأنه رأى الناس يذمون نفاقه فاراد ان ينشىء علماً جديداً ليقول فيه بان هذا الخلق هو الذي يجب ان يتخلق الناس به، إذ هو الخلق الملائم لطبيعة الحياة الاجتماعية.

لقد كان ابن خلدون في علمه الجديد واقعياً حيث قدم به وصفاً رائعاً للمجتمع الذي عاش فيه. ولكنه لم يقف عند هذا الحد، بل اخذ ينصح الناس ان يكونوا في سلوكهم واقعيين يسايرون التيار الاجتماعي من غير مراعاة للمبادىء الخلقية. إنه بعبارة أخرى يريد من الناس أن يكونوا مثله منافقين انتهازيين.

رأيه في الثورة:

إن العلاقة بين سلوك ابن خلدون ونظريته تظهر واضحة كل الوضوح في موضوع الثورة. فقد جعلته نزعته الواقعية المفرطة يذهب في موضوع الثورة مذهباً لا يخلو من غرابة وغلو.

الظاهر انه كان يصنف الثورات إلى صنفين: ناجحة وفاشلة. وهو لا يخفي تمجيده للثورة الناجحة. اما الثورة الفاشلة فهي في نظره مذمومة جداً، وهو يشجبها شجباً مقذعاً بغض النظر عما يمكن ان يكون فيها من مبادىء صالحة او مثل عليا.

يصف ابن خلدون الثوار الفاشلين بأنهم حمقى أو مشعوذين. ويرى أنهم يجب أن يعاقبوا عقاباً شديداً أو يعالجوا. فإذا كانوا من أهل الجنون عولجوا بالمداواة. اما إذا احدثوا في المجتمع هرجاً وفتنة عوقبوا بالقتل او الضرب. ومنهم من ينبغي إذاعة السخرية منهم واعتبارهم من جملة الصفاعين[12].

كان الفقهاء في عهودهم المتأخرة، كما راينا في فصل سابق، يؤمنون بوجوب طاعة السلطان وبتحريم الخروج عليه. وكان مستندهم في ذلك ما ورد في الكتاب والسنة من تحريض على طاعة ولي الأمر ولو كان جائراً أو فاسقاً. وكان بعضهم يعلل ذلك بكون الخروج على السلطان يؤدي إلى الهرج والفوضى وسفك الدماء. وخلاصة رأيهم في هذا الصدد: ان الحكومة الجائرة خير من الفوضى.

ليس يخفى ان هذا الرأي الذي توصل إليه الفقهاء في عهودهم المتاخرة هو نتاج وضعهم المعاشي. فقد كانوا في الغالب موظفين لدى الحكومة يعتمدون عليها في رزقهم ويأملون منها الترفيع والمكافاة. ولهذا كانوا يشجبون كل ثورة من شأنها تهديد الحكومة القائمة التي يرتزقون منها[13]. إنهم ينسون ان الحكومة القائمة جاءت إلى الحكم نتيجة ثورة قامت ضد حكومة سابقة، وربما قامت ثورة اخرى فتنجح في تاسيس حكومة جديدة ويدخلون في خدمتها كما دخلوا في خدمة الحكومة القائمة. الظاهر انهم لا يهتمون إلا بما هو حاضر بين ايديهم، وليس من شأنهم أن يهتموا بما كان او ما سيكون.

اما ابن خلدون فكان من طراز آخر. وجدناه قبل كتابة المقدمة يسعى سعياً حثيثاً لتأسيس امارة له في المغرب او للحصول على مجد يعيد به ما كان لآبائه من قبل. وعندما فشل في ذلك وساءت سمعته، لجأ إلى مكان منعزل يتأمل في سبب فشله. وقد هداه تفكيره حينذاك إلى اهمية العصبية في حياة المجتمع. ومن هنا كان رايه في الثورة مستمداً من هذه الأهمية التي عزاها إلى العصبية.

إنه يمجد الثورة الناجحة بغض النظر عما ينتج عنها من فوضى وسفك دماء. فهي في نظره ثورة قامت على اساس العصبية. وهي إذن لا بد أن تحدث ولابد أن يكون مصيرها النجاح. ولو اراد صاحب العصبية ان يتقاعس عن ثورته لقام غيره بها ممن توافر لهم العصبية مثله.

بهذا حاول ابن خلدون تعليل خروج معاوية على عليّ ودافع عنه. فهو يقول: "ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو أمر ساقته العصبية بطبيعتها، واستشعرته بنو امية... فاعصوصبوا عليه واستماتوا دونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهمّ عليه من امر ليس وراءه كبير مخالفة..."[14].

نلاحظ في هذا ان ابن خلدون يوجب على صاحب العصبية أن يخرج على الحكومة القائمة ولو كانت شرعية صالحة، إذ أن تقاعسه عن الخروج قد يؤدي إلى تنازع وفوضى أكثر مما يؤدي إليه خروجه.

ويشجب ابن خلدون من الجانب الآخر كل ثورة فاشلة. وهو يعلل فشلها بكون القائمين بها لم يراعوا شرط توافر العصبية فيها. فالثائر الذي يخرج على حكومة زمانه اعتماداً على المبدا الصالح الذي يدعو له، من غير عصبية كافية تسنده، إنما يجري خلاف التيار الذي يسير عليه المجتمع، ولا بد أن يكون مصيره الفشل واللعنة.

يجب على الثائر في رأي ابن خلدون ان يحسب حسابه قبل القيام بحركته، فيحصي اتباعه وقوة عصبيتهم، فإذا وجدها اضعف مما تؤدي به إلى النجاح كان الجدير به ان يجلس في بيته ويسكت، تاركاً الأمور تجري حسبما يريد لها اهل العصبيات الذين بيدهم الحل والعقد.

إن النزعة الواقعية المفرطة لدى ابن خلدون جعلته يغفل عن ناحية مهمة من تاريخ الثورات. فالثورات لا تخضع للحساب الدقيق كما يريد ابن خلدون منها أن تكون. إنها ليست كمثل الصفقة التجارية حيث لا يقوم التاجر بها إلا بعد ان يحسب حسابه. كثيراً ما يكون الثائر مؤمناً بالمبدا الذي يثور من أجله، وهو يندفع به فلا يبالي اوقع الموت منه ام وقع عليه. ورب ثائر يثور دون ان يكون لديه ما يؤهله للنجاح، ثم ياتيه النجاح من حيث لا يحتسب. فالمسألة اعظم من ان تخضع لحساب التجار.

يحاول ابن خلدون تطبيق مبداه في العصبية على دعوة النبي محمد، استناداً على ما جاء في الحديث الصحيح: "ما بعث الله نبياً إلا في منفعة من قومه"[15].

ينسى ابن خلدون كيف بدأ النبي بدعوته وهو ذو عصبية ضعيفة جداً تجاه عصبية خصومه الأشداء. وقد كاد الخصوم ينجحون في القضاء عليه، عند اختفائه في الغار، لو لم يتداركه الله بخيط العنكبوت وبيض الحمام، كما هو معروف. فالمسألة لم تكن مسألة عصبية فقط إنما كانت هناك عوامل أخرى تلعب دورها في نجاح الدعوة أو فشلها.

لو اتبع الثوار هذا المبدأ الخلدوني منذ قديم الزمان لما ظهر في الدنيا أنبياء ولا زعماء ولا مصلحون، ولصار الناس كالأغنام يخضعون لكل من يسيطر عليهم بالقوة، حيث يمسي المجتمع بهم جامداً يسير على وتيرة واحدة جيلاً بعد جيل.

وقد غفل ابن خلدون عن ناحية اخرى من تاريخ الثورات. فالثورة قد ينتهي امرها إلى الفشل ولكنها على الرغم من ذلك قد تكون ذات اثر اجتماعي نافع. إنها قد تحرك الراي العام وتفتح اذهان الناس إلى امر ربما كانوا غافلين عنه. وكثيراً ما تكون الثورات الفاشلة تمهيداً للثورة الناجحة التي تاتي بعدها. ويمكن القول إن الثورة الناجحة لا تحدث إلا بعد سلسلة من الثورات الفاشلة، حيث تكون كل واحدة منها بمثابة خطوة لتمهيد الطريق نحو إنجاح الثورة الأخيرة.

يبدو أن ابن خلدون لا يهتم إلا بالنجاح العاجل. اما النجاح الآجل فهو لا يعيره اهمية تذكر. وهو في ذلك قد ذهب في نزعته الواقعية مذهباً لا يطابق الواقع الاجتماعي في الأمد البعيد.

ابن خلدون وابن تومرت:

هناك عبارة وردت في المقدمة تشير إلى ان ابن خلدون يعتبر نجاح اية دعوة دليلاً على صلاحها. وردت هذه العبارة في معرض الدفاع عن محمد بن تومرت هذا انه ادعى لنفسه النسب العلوي وزعم انه المهدي المنتظر. ويقول عنه الدكتور احمد امين انه قام ببعض المخاريق والشعوذات ليخدع الناس بها ويجعلهم يلتفون حوله ويؤيدونه في مسعاه. وقد نجح اخيراً في تأسيس دولة كبيرة اشتهرت في تاريخ المغرب باسم دولة الموحدين(16). وياتي ابن خلدون فيدافع عنه دفاعاً حاراً ويحاول تبرئته من التهم المنسوبة إليه ويعده من اهل الصلاح والتقوى. يقول ابن خلدون:

"ويلحق بهذه المقالات الفاسدة والمذاهب القائلة ما يتناوله ضعفة الرأي من فقهاء

المغرب من القدح في الإمام المهدي صاحب دولة الموحدين ونسبته إلى الشعوذة والتلبيس فيما أتاه من القيام بالتوحيد الحق والنعي على اهل البغي قبله، وتكذيبهم لجميع مدعياته في ذلك، حتى فيما يزعم الموحدون إتباعه من انتسابه في أهل البيت. وإنما حمل الفقهاء على تكذيبه ما كمن في نفسوهم من حسده على شانه... وما ظنك برجل نقم على أهل الدولة ما نقم من احوالهم وخالف اجتهاده فقهاءهم، فنادى في قومه ودعا إلى جهادهم بنفسه، فاقتلع الدولة من أصولها، وجعل عاليها سافلها، اعظم ما كانت قوة واشد شوكة واعز انصاراً وحامية، وتساقطت في ذلك من اتباعه نفوس لا يحصيها إلا خالقها... فليت شعري ما الذي قصد بذلك إن لم يكن وجه الله، وهو لم يحصل له حظ من الدنيا في عاجله. ومع هذا فلو كان قصده غير صالح لما تمّ امره وانفسحت دعوته: سنة الله التي خلت في عباده" (17).

ربما كان الدافع الذي دفع ابن خلدون إلى هذا الدفاع الحار عن ابن تومرت انه كان يريد ان يهدي كتابه إلى ملك ينتمي إلى الموحدين ببعض الصلة ـ كما اشار إلى ذلك الدكتور طه حسين. اي انه كان بدفاعه هذا يريد ان يتملق للملوك على دابه المعهود. ولكنه على اي حال قد جاء اثناء الدفاع بمقياس لا نملك إلا ان نستغرب منه. فهو يقول عن ابن تومرت: "ومع هذا فلو كان قصده غير صالح لما تم امره وانفسحت دعوته: سنة الله التي خلت في عباده".

إن ابن خلدون هنا يجعل نجاح الدعوة مقياس صلاحها. ولست أدري كيف يستطيع ابن خلدون ان يطبق هذا المقياس على الدعوات الناجحة التي هي فاسدة في نظره، كدعوة الفاطميين مثلاً، او يطبقه على الدعوات الفاشلة التي هي صالحة في نظره، كدعوة الحسين.

الثورات الإسلامية:

كان المجتمع المغربي في ايام ابن خلدون ينبض بين كل حين وآخر بدعوات دينية لا تكاد تظهر حتى تختفي. وكان القائمون بتلك الدعوات على صنفين، كما ذكر ابن خلدون في مقدمته: الأول منهما يتألف من دعاة المهدوية حيث يزعم احدهم انه المهدي المنتظر الذي بشر به النبي لإقامة دولة العدل بدلاً من دولة الظلم. اما

الصنف الثاني فيتألف من أولئك الذين يدعون إلى تأمين الطرق وردع الإعراب عن الإفساد فيها[18].

مما تجدر الإشارة إليه أن هذه الدعوات الدينية في المغرب لم تكن سوى صورة محلية لما كان يحدث في تاريخ الإسلام بوجه عام من صراع عنيف بين مثالية الدين وواقعية الدولة. فالإسلام بطبيعة كونه ديناً إصلاحياً قد جاء بمثل عليا في المساواة بين الناس والعدل فيهم، وقد تمثلت هذه المثل العليا في سنة النبي وسيرة الخلفاء الراشدين من بعده. ولكن المجتمع الإسلامي قد انحرف فيما بعد عن تلك المثل العليا، فظهرت فيه الدولة المستبدة وشاع الظلم واستفحل المنكر.

وكان من نتائج هذا الانحراف ان ظهرت في الإسلام ثورات ودعوات دينية متنوعة تحاول الرجوع بالمجتمع الإسلامي إلى سيرته الأولى. وكانت تلك الثورات والدعوات من العوامل الفعالة التي جعلت الحضارة الإسلامية ذات طبيعة حركية مبدعة. ولولاها لما وصلت الحضارة الإسلامية إلى ما وصلت إليه من خصب في الإنتاج الفكري وتنوع في العبقرية.

ياتي ابن خلدون اخيراً ليشطب على تلك الثورات كلها بجرة قلم واحدة. فهو يقول:

"ومن هذا الباب احوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء. فإن كثيراً من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على اهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف، رجاء في الثواب عليه من الله، فيكثر اتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء، ويعرضون انفسهم في ذلك للمهالك، واكثرهم يهلكون مازوين غير مأجورين، لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما امر به حيث تكون القدرة عليه... وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر كما قدمناه"[19].

يبدو ان ابن خلدون وقع هنا في ورطة لا يدري كيف يتخلص منها. فهو عندما يحكم على الثوار الفاشلين بهذا الحكم القاسي، لا بد ان تخطر بباله ثورة الحسين بن علي. فهل يحكم عليها بمثل ما حكم على غيرها من الثورات الفاشلة، فيقول

عن الحسين إنه كان في ثورته مأزوراً غير مأجور؟ وليت شعري هل كان ابن خلدون قادراً أن يقول مثل هذا. ففي الوقت الذي كان فيه المسلمون يكادون يجمعون على تقديس الحسين وعلى اعتباره من الشهداء الأبرار؟

ابن خلدون والحسين:

رأينا في الفصل السابع كيف ان ابن خلدون غلّط ابن العربي في رأيه القائل "إن الحسين قتل بسيف جده" . والواقع ان ابن خلدون اسهب في الدفاع عن الحسين في مقدمته، حيث قال:

" واما الحسين فإنه لما ظهر فسق يزيد عند الكافة من اهل عصره بعثت شيعة اهل الكوفة للحسين ان يأتيهم فيقوموا بامره. فرأي الحسين أن الخروج على يزيد متعيّن من اجل فسقه لا سيما من له القدرة عليه، وظنها من نفسه بأهليته وشوكته. فأما الأهلية فكانت كما ظن وزيادة واما الشوكة فغلط يرحمه الله فيها، لأن عصبية مضر كانت في قريش، وعصبية قريش في عبد مناف، وعصبية عبد مناف إنما كانت في بني امية، تعرف ذلك لهم قريش وسائر الناس ولا ينكرونه... فقد تبيّن لك غلط الحسين، إلا انه في امر دنيوي لا يضر الغلط فيه. واما الحكم الشرعي فلم يغلط فيه لأنه منوط بظنه، وكان ظنه القدرة عليه... واما غير الحسين من الصحابة الذين كانوا بالحجاز ومع يزيد بالشام والعراق ومن التابعين لهم، فرأوا أن الخروج على يزيد، وإن كان فاسقاً، لا يجوز لما ينشأ عنه من الهرج والدماء. فاقصروا عن ذلك ولم يتابعوا الحسين، ولا انكروا عليه ولا اثموه، لأنه مجتهد وهو أسوة المجتهدين "[20].

خلاصة رأي ابن خلدون في هذا الشأن هي أن الحسين لم يغلط في ثورته على يزيد من الناحية الشرعية، على الرغم من عدم اهتمامه بمبدأ العصبية، وانه كان في ذلك مجتهداً ماجوراً. اليس من حقنا هنا ان نسأل ابن خلدون: لماذا لا يكون جميع الثوار الفاشلين مجتهدين مأجورين كالحسين، وهم كما اعترف ابن خلدون نفسه من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين، وانهم إنما قاموا بثوراتهم رجاء في ثواب الله؟

هناك رواية يرويها ابن حجر العسقلاني تشير إلى ان ابن خلدون كان في اول

أمره، عندما كتب النسخة الأولى من مقدمته، يؤيد أبن العربي في قوله بأن الحسين قُتل بسيف جده. يقول ابن حجر: إن شيخه الحافظ أبا الحسين بن ابي بكر كان يبالغ في الغض من ابن خلدون من أجل قوله ذاك وكان يلعنه ويبكي[21].

إن صحت هذه الرواية فهي دليل على أن ابن خلدون كان له في أول أمره راي في ثورة الحسين يشبه رايه في جميع الثورات الفاشلة، ولكنه تراجع عن هذا الراي بعدئذ خوفاً من الناس، فمحاه من مقدمته ووضع مكانه الراي الذي اسلفنا ذكره.

مما يلفت النظر ان ابن خلدون لم يذكر شيئاً عن ثورة الحسين في تاريخه العام، بل ترك مكانها فارغاً. والغريب أن الذين قراوا تاريخ ابن خلدون، والذين اشتغلوا في طبعه، لم يفطنوا إلى علة هذا الفراغ "الأبيض" في صفحات الكتاب.

يخيل لي ان ابن خلدون، عندما اراد ان يكتب عن ثورة الحسين في تاريخه، تملكته الحيرة وتوقف عن الكتابة. فهو لا يدري ايكتب الراي الذي يؤمن به في قرارة نفسه، ام يكتب الراي الذي يريده الناس منه. والظاهر انه خصص لحادثة الحسين صفحات من تاريخه، وتركها بيضاء لكي يعود إليها فيملأها بعد ان يستقر في امر الحسين على راي معين. ثم مرت به الأيام فنسى امر تلك الصفحات البيضاء، حيث بقيت على حالها إلى يومنا هذا.

اعتـراض وجواب:

قد يعترض معترض فيقول: إذا كانت نظرية ابن خلدون تحتوي على هذه العيوب الكبيرة فكيف جاز إذن ان نعدها طفرة في تاريخ الفكر الاجتماعي؟

إن هذا اعتراض وجدته لدى الكثيرين، فهم يريدون في نظرية ابن خلدون ان تكون عظيمة وكاملة من جميع جوانبها لكي ينظروا إليها نظرة احترام وتقدير. فلا يكاد احدهم يجد في تلك النظرية راياً لا يعجبه حتى يحكم عليها كلها بالسوء ويستهين بها.

خطأ هؤلاء انهم يفترضون في الشيء العظيم ان يكون عظيماً من كل ناحية. وهم لا يدرون ان ليس في الدنيا عمل بشري يخلو من نقص على وجه من الوجوه. وقد اخذ النقد الحديث يدرك هذا ويسير في ضوئه عندما يريد تقييم اي

إنتاج أنجزته يد إنسان. فالمفروض في الإنتاج أن يجمع الجوانب الحسنة والسيئة في الوقت ذاته. والناقد الذي يركز بحثه على الجوانب الحسنة وحدها، أو السيئة وحدها، إنما هو ناقد من طراز قديم.

مما يجدر ذكره أن ابن خلدون نفسه اتبع هذا المنهج الحديث في نقده لخصائص الأمم. ولذلك رأيناه، عند شرحه لخصائص البداوة والحضارة، يعرض الجوانب الحسنة والسيئة في كل منهما. وهذا هو الذي جعل الكثيرين يسيئون فهم نظريته، فذهب بعضهم الى القول بانه أراد بها ذم البداوة، وذهب البعض الآخر الى القول بانه اراد ذم الحضارة. إنهم لا يستطيعون أن يفهموا ان الشيء قد يكون حسناً في بعض جوانبه وسيئاً في جوانبه الأخرى.

إن المنهج الذي اتبعه ابن خلدون في دراسة المجتمع يمكن ان نتبعه نحن في دراسة ابن خلدون نفسه وفي دارسة نظريته. فالرجل قد كان ذا تفكير عظيم بمقدار ما كان ذا سلوك منحط. ولعله لم يكن قادراً على إبداع نظريته الرائعة لو كان ذا سلوك اعتيادي. وربما كانت انتهازيته المفرطة التي شذ بها عن مفكري زمانه هي التي جعلته يشذ عنهم في التفكر. فالجانبان متلازمان كتلازم الصفات الحسنة والسيئة في الأشياء جميعاً.

كانت نظرية ابن خلدون طفرة بالنسبة الى التفكير الذي كان سائداً قبله. فقد كان المفكرون قبل ابن خلدون مشغولين بافكارهم المثالية العالية التي تستنكف من النزول الى واقع الحياة لتدرسه. وجاء ابن خلدون ثائراً على هذا النمط من التفكير. لكنه قد تطرف في نزعته الواقعية بمثل ما تطرف القدامى في نزعتهم المثالية. ونحن اليوم في حاجة الى أن نتخذ النمرقة الوسطى بين هاتين النزعتين المتطرفتين، فندرك في كل منهما ما لها من جانب حسن وجانب سيىء.

يقول ماكس لرنر في مقدمته لكتاب "الأمير" لمكيافلي: إن مكيافلي ميز بين مجال المثال ومجال الواقع، فرفض الأول منهما واخذ بالثاني. ولكن هناك مجالاً ثالثاً هو مجال الممكن، وهو الذي يمكن به التوفيق بين ما هو كائن وما يجب أن يكون[22].

إن قول لرنر هذا قد يصدق على ابن خلدون مثلما يصدق علي مكيافلي. ولعله

خير مقياس نستطيع أن نقيس به نظرية ابن خلدون في محاسنها ومساوئها. ونحن إذ نريد اليوم دراسة النظرية والانتفاع بها، ينبغي أن ننظر فيها من خلال إطارها المحدود. فنأخذ منها ما فيها من واقعية أصيلة، ونرفض ما فيها من إفراط غير ملائم للواقع الذي نعيش فيه.

إننا نعيش في عهد مفعم بالثورات. وقد أصبح مفهوم الثورة يختلف عن مفهومها في عهد "وعاظ السلاطين". ولهذا وجب أن تكون دراستنا الاجتماعية قائمة على اساس البحث فيما نحن فيه من واقع وما يجب ان نكون عليه من مثال. فلا نفرط في احدهما على حساب الآخر.

إن المجتمع عبارة عن توازن بين دافع الواقع ودافع المثال. فإذا اشتط المجتمع في أحد هذين الدافعين كانت النتيجة مهلكة. فهي إما أن تكون جموداً أو تكون فوضى. وخير للمجتمع أن يكون على الخط الأوسط بين الجمود والفوضى. وهذا هو ما يحاول ان يفعله المجتمع في الحضارة الجديدة.

هوامش الفصل الحادي عشر

(1) عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، (القاهرة 1962) ص 281 .

(2) سألت بعض إخواني من الأساتذة المصريين عن وجه الذم فيما نسب إلى ابن خلدون من التبسط بالسكنى على البحر، أي على نهر النيل، ففسروا ذلك بأن القاهرة كانت في ذلك العهد بعيدة عن شاطىء النيل، وكان الشاطىء لا يسكنه إلا المستهترون وأهل الخلاعة الذين يبتغون الابتعاد عن الأحياء المزدحمة بالسكان لئلا يراقبهم أحد. وهذا تفسير لطيف.

(3) محمد عبد الله عنان، أبن خلدون، (القاهرة 1933) ، ص 94 .

(4) عبد الرحمن بن خلدون، التعريف، ص 371 - 373 .

(5) نقلاً عن : عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص 308 .

(6) ابن خلدون، التعريف ، ص 374 .

(7) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 43 - 44 .

(8) محمد عبد الله عنان، ابن خلدون، ص 28 .

(9) عبد القادر المغربي، محاضرات، (دمشق 1928)، ص 70 .

(10) المصدر السابق، ص 77 - 80 .

(11) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 908 - 913 .

(12) المصدر السابق، ص 471 .

(13) انظر كتاب "وعاظ السلاطين" لكاتب هذه السطور.

(14) المصدر السابق، ص 544 .

(15) المصدر السابق، ص 468 .

(16) أحمد أمين، المهدي والمهدوية، ص 35 - 37 .

(17) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 249 - 250 .

(18) المصدر السابق، ص 754 - 759 .

(19) المصدر السابق، ص 469 .

(20) المصدر السابق، ص 561 .

(21) نقلاً عن: عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص 284 .

(22) Max Lerner, Op. cit, P. XLVI.



الفصل الثاني عشر

مصير العلم الجديد

عندما اكمل ابن خلدون كتابة المقدمة شعر بأنه اسس علماً جديداً أطلق عليه " علم العمران" . وقد صار فرحاً بهذا العلم فخوراً به يريد ان يباهي به غيره من المؤلفين.

مما تجدر الإشارة إليه ان تاسيس العلوم الجديدة لم يكن بالأمر النادر في الإسلام. فقد راينا المفكرين المسلمين منذ بداية العهد العباسي يؤسسون علوماً مختلفة، كما فعل الفراهيدي في علم العروض، وسيبويه في علم النحو، وابو يوسف في علم الخراج، والشافعي في علم اصول الفقه، والأشعري في علم الكلام...والظاهر ان ابن خلدون اراد ان يتشبه بهؤلاء فيؤسس هو ايضاً علماً ينمو من بعده.

وكان ابن خلدون يريد ان يتشبه بأرسطو بصفة خاصة. فهو قد راى ما كان لمنطق ارسطو من منزلة رفيعة لدى المفكرين فظن ان علمه الجديد ستكون له مثل تلك المنزلة في مستقبل الأيام. إنه يشير في مقدمته إلى ان مسائل المنطق كانت معروفة قبل ارسطو ولكنها كانت متفرقة غير مهذبة، فجاء ارسطو يرتبها ويهذبها ويؤلف منها علماً قائماً بذاته. ولذلك سُمّي ارسطو بالمعلم الأول[1].

ويقول ابن خلدون عن علمه الجديد مثل ذلك. فهو يذكر ان الفلاسفة واهل العلوم قبله جاؤوا بمسائل من نوع تلك التي بحثها في مقدمته، ولكنهم اوردوها في

كتبهم متفرقة وغير مقصورة لذاتها. أما هو فقد جعلها أصلاً لعلمه الجديد ففصل إجمالها واستوفى بيانها وميزها عن غيرها من مسائل العلوم الأخرى[2].

وكان ابن خلدون يأمل أن علمه الجديد سوف يتوسع ويُنظم وتُصلح اخطاؤه على يد العلماء الذين يأتون بعده، كما حدث لجميع العلوم التي اسست من قبل. وهو يقول في هذا: " ....فإن كنت قد استوفيت مسائله وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وانحاءه، فتوفيق من الله وهداية. وإن فاتني شيء في إحصائه، واشتبهت بغيره مسائله، فللناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل واوضحت له الطريق. والله يهدي لنوره من يشاء"[3].

ولم يكتف ابن خلدون بذلك بل نراه يختم المقدمة فيقول: " وقد كدنا نخرج من الغرض، ولذلك عزمنا ان نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه، وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية. ولعل من ياتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين، يغوص من مسائله على اكثر مما كتبنا. فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله، وإنما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه. والمتاخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً الى ان يكمل. والله يعلم وانتم لا تعلمون"[4].

إن السؤال الذي يواجهنا هنا: هل تحقق امل ابن خلدون في علمه الجديد؟ وهل تطور علم العمران او توسع بالشكل الذي توقعه مؤسسه؟

ضياع العالم:

حاول مؤلفون قليلون أن يقتبسوا شيئاً من آراء ابن خلدون او يتاثروا بها في مؤلفاتهم. وكان معظم هؤلاء ممن تتلمذوا على ابن خلدون في مصر او عاصروه او عاشوا بعده بزمن غير طويل. وكان اكثرهم تاثراً بآراء ابن خلدون الأصبحي والمقريزي.

اما الأصبحي فقد عاش في القرن التاسع، اي بعد وفاة ابن خلدون بزمن قصير[5]. وكان من اهل الأندلس وشهد نهاية عهد المسلمين فيها، وكان يسعى لانقاذ بقايا ذلك العهد فسافر الى مصر يستنهض سلطانها في هذا السبيل دون جدوى. وقد كتب كتاباً اسماه "بدائع السلك في طبائع الملك". والملاحظ ان

الأصبحي في كتابه هذا لم يكن اصيلاً، إنما حاول ان يجمع الآراء في موضوع السياسة من الكتب القديمة. وقد نقل من مقدمة ابن خلدون شيئاً كثيراً[6].

اما المقريزي فكان من طراز آخر. وكان هذا الرجل تلميذاً لابن خلدون ومعجباً به إعجاباً كبيراً، وقد نحى منحاه في بعض مؤلفاته لا سيما في كتابه "إغاثة الأمة بكشف الغمة"[7].

ولابن حجر العسقلاني رأى طريف في تعليل الدافع الذي جعل المقريزي يُعجب بابن خلدون ويتاثر به. فالعسقلاني يقول إن المقريزي ينتمي الى الفاطميين، وهو يفرط في تعظيم ابن خلدون لأن ابن خلدون اثبت نسب الفاطميين في مقدمته ودافع عنهم فيها. ويعلق العسقلاني على ذلك فيقول إن المقريزي غفل عن مراد ابن خلدون في إثبات نسب الفاطميين. فابن خلدون، في راي العسقلاني، منحرف عن آل عليّ. وهو إنما اثبت نسب الفاطميين الى آل عليّ في سبيل النكاية بآل عليّ، وذلك لما اشتهر بين الناس من سوء معتقد الفاطميين وما كانوا عليه من تعصب لمذهب الرفض وسب الصحابة وادعاء الألوهية. "فإذا كانوا بهذه المثابة وصح انهم من آل عليّ حقيقةً التصق بآل عليّ العيب. وكان ذلك من اسباب النفرة منهم"[8].

مهما يكن الحال، فمن الممكن القول إن علم ابن خلدون لم يلق الرواج الذي كان يطمح إليه صاحبه. فهو في خارج هذا النطاق الضيق الذي ذكرناه لم يكن معروفاً. ولعل ابن خلدون اشتهر بتاريخه اكثر مما اشتهر بمقدمته العظيمة. وظلت المقدمة مهملة في الرفوف لا يقرأها احد إلا نادراً.

مما يدل على ذلك ان المقدمة بقيت من غير شرح أو تفسير او تعليق طيلة القرون التالية، بخلاف ما حدث لغيرها من المؤلفات المشهورة في الإسلام. فلو قارناها مثلاً بالفية ابن مالك في النحو، ورأينا كثرة الجهود التي بذلها المؤلفون في شرح هذه الألفية، لظهر لدينا مبلغ الإهمال الذي حظيت به المقدمة عند المؤلفين.

اشرنا، في فصل سابق، الى ان الحضارة الإسلامية دخلت بعد ابن خلدون في عصورها المظلمة. فقد اصبح الناس يهتمون بشؤون النحو والصرف والبيان والبديع اكثر مما يهتمون بشؤون الواقع الاجتماعي. وهذه هي طبيعة المرحلة

الحضارية التي مروا بها. والظاهر ان كثيراً من الناس في بلادنا لا يزالون يعيشون في مثل هذه المرحلة من حيث لا يشعرون.

لقد بذر ابن خلدون بذرة علمه الجديد آملاً أن تنمو بعده، كما نمت بذرات غيره من مؤسسي العلوم الجديدة. لكنه غفل عن ناحية مهمة من نواحي حضارته ومجتمعه، فلم يدر ان بذرته سوف لاتجد الظروف الملائمة لنموها.

إن الأفكار الجديدة كالبذرات تلقى في ارض، فهي تذوي وتموت إذا لم تجد التربة الصالحة لها، والظروف المساعدة على نموها. إلى هذا يشير الأستاذ مالك بن نبي حيث قال:

"إن فاعلية فكرة من الأفكار او معرفة من المعارف إنما ترتبط بقيام ظروف اجتماعية واقتصادية ونفسية خاصة تعينها على التخمر والانتشار والتاثير... فإن فاعليتها ذات علاقة وظيفية بطبيعة علاقتها بمجموع الشروط النفسية والاجتماعية التي ينطبع بها مستوى الحضارة في المجتمع... ومن امثلة ذلك ان تراث ابن خلدون قد ظهر في العالم الإسلامي، وهو مع ذلك لم يسهم في تقدمه العقلي والاجتماعي،لأن هذا التراث...كان يمثل فكرة لا صلة لها إطلاقاً بالوسط الاجتماعي...."[9].

المقدمة والأتراك:

مما يلفت النظر حقاً ان نجد الأتراك يهتمون بمقدمة ابن خلدون، ويتاثرون بها، ويقتبسون منها، منذ القرن السابع عشر. وقد ظهرت ترجمة لها باللغة التركية قبل ترجمة الأوربيين لها بمدة تزيد على القرن[10]. فما هو السبب في ذلك؟

كان الأتراك في تلك الآونة كغيرهم من المسلمين يهتمون بعلم النحو اكثر مما يهتمون بعلم الاجتماع. فما الذي جعلهم يعنون بمقدمة ابن خلدون هذه العناية العظيمة؟

يقول الأستاذ ساطع الحصري في تفسير ذلك: إن الفتوحات العظيمة التي قامت بها الدولة العثمانية استلزمت ظهور سلسلة من المؤرخين رسميين وغير رسميين.

وكان هؤلاء المؤرخون يقرأون المؤلفات العربية بحكم الثقافة التي كانت سائدة في ذلك العهد، فكان من الطبيعي ان يطلعوا على مقدمة ابن خلدون ويعجبوا بها إعجاباً شديداً ويتأثروا بها تأثراً عظيماً"[11].

إن هذا الراي لا يخلو من وجاهة فيما اعتقد. فالأحداث الاجتماعية والسياسية الهامة التي انتجتها الفتوحات العثمانية كان من شأنها ان تنبه أذهان المؤرخين الأتراك إلى ما في مقدمة ابن خلدون من تحليل رائع. ولكني اظن ان هناك عوامل اخرى، بالإضافة إلى العامل الذي ذكره الحصري، كان لها اثرها في دفع الأتراك إلى العناية بالمقدمة. ويغلب على ظني ان احد تلك العوامل هو راي ابن خلدون في الخلافة. فهذا الراي ينسجم مع مصلحة الأتراك ومصلحة الدولة التي كانوا يعيشون في اكنافها.

ذكرنا في الفصل الخامس من هذا الكتاب كيف خالف ابن خلدون الفقهاء في رايه ان النسب القرشي ليس ضرورياً للخليفة، وكيف علل ذلك تعليلاً اجتماعياً قوياً. ويبدو أن العثمانيين وجدوا في هذا الراي ضالتهم التي كانوا ينشدونها منذ زمان بعيد. فالمعروف عن سلاطين آل عثمان انهم ادعوا الخلافة لأنفسهم على الرغم من كونهم غير قرشيين، وكان يسوؤهم طبعاً ما اجمع عليه فقهاء المسلمين قديماً من اشتراط النسب القرشي للخلافة. ومن الطرائف التي تروى في هذا الصدد أن الحكومة العثمانية ترددت طويلاً في اجازة طبع صحيح البخاري في الاستانة، عند بداية تاسيس المطبعة هنالك، لأنه كان يحتوي على الحديث القائل بأن الأئمة من قريش.

لقد سيطرت الدولة العثمانية على العالم الإسلامي بقوة العصبية والسيف، وهي إذن تستحق الخلافة حسب نظرية ابن خلدون. والظاهر ان هذا كان من الأسباب التي دفعت المؤرخين العثمانيين إلى دراسة اطوار الدولة العثمانية في ضوء تلك النظرية، قليلاً او كثيراً.

مهما يكن الحال، فإننا نستطيع أن نقول، كما قال الحصري: "إن اهتمام المؤرخين العثمانيين، كان بمثابة الاقتباس والاستلهام، ولم يتعد ذلك إلى التوسيع والتعقيب"[12]. إنهم بعبارة اخرى لم يستطيعوا ان يخرجوا من نطاق المرحلة الفكرية التي كانوا يعيشون فيها.

بداية الاهتمام في البلاد العربية.

لم يبدا الاهتمام بالمقدمة في البلاد العربية إلا في اواخر القرن الماضي. ولعل هذا الاهتمام لم يكن في اول امره سوى "موضة" - على حد تعبير الأستاذ بوتول[13]. وقد جاءت إلى البلاد العربية من اوربا، شان سائر "الموضات".

فالناس في البلاد العربية حينذاك لم يهتموا بالمقدمة لأنهم وجدوا فيها علماً ينفعهم في دراسة مجتمعهم، بل اهتموا بها من باب التقليد للأوربيين. فقد راوا الأوربيين يعجبون بها إعجاباً كبيراً، ويترجمونها إلى لغاتهم، فقالوا إنها لا بد ان تكون عظيمة. فاخذوا يتهافتون على اقتنائها وعلى المطالعة فيها.

ولعل الكثيرين منهم شعروا بشيء من خيبة الأمل عند قراءتهم للمقدمة، إذ هم بداوا بقراءتها وهم يتوقعون ان يجدوا فيها مصداق ما سمعوا عنها من شهرة عريضة. وكانهم كانوا يتوقعون ان يجدوا فيها اسلوباً رائعاً كاسلوب الجاحظ، او افكاراً عالية افضل من افكار الفارابي وابن رشد. ولكنهم وجدوا بدلاً من ذلك شرحاً مسهباً لأمور هي في نظرهم اعتيادية تافهة لا تستحق ان يشغل المفكر بها نفسه. فهي تبحث مثلاً في عادات البدو والحضر وما اشبه، وهذه امور ليست بذات اهمية في نظرهم، إذ هي مما يشاهدونه كل يوم في مجتمعهم، فليس فيها ما هو جديد او غريب. قال لي احدهم وهو حائر يتساءل: ماذا وجد الأوربيون في المقدمة ليعجبوا بها هذا الاعجاب المفرط، اليس عندهم من الكتب ما هو افضل منها؟

لا لوم على هؤلاء في ذلك. فهم إنما يعيشون بافكارهم في نفس المرحلة التي كان الناس يعيشون فيها ايام ابن خلدون. إنهم يريدون من المؤلف ان يذكر لهم ما هو واجب عليهم ان يفعلوا، لا ان يصف لهم ما يفعلون.

من طريف ما يحكى في هذا الصدد ان الشيخ محمد عبده حاول، بعد عودته من المنفى عام 1888م، ان يقنع الإنبابي شيخ الأزهر حينذاك بتدريس المقدمة في الأزهر، ووصف له فوائدها واهمية دراستها. فاجابه الإنبابي بان العادة لم تجر بذلك.... وانتقل الإنبابي بالحديث إلى موضوع آخر خشية ان يجره ذلك إلى القول بجواز تدريس المقدمة في الأزهر[14].

لم يبدا الاهتمام الجدي بالمقدمة في البلاد العربية إلا بعد ما جاءت "موضة"

اخرى، هي تلك التي تمثلت في الاتجاه العلمي الحديث، حيث أخذ المفكرون يشعرون عند ذلك بالحاجة الماسة إلى دراسة مجتمعهم دراسة واقعية خالية من الوعظ والتقييم. ولعلني لا اغالي إذا قلت إن أول البلاد العربية التي عُنيت بدراسة المقدمة على اساس علمي هي مصر. وليس ذلك بالأمر الغريب. فمصر كانت، ولا تزال، أكثر البلاد العربية تاثراً بالحضارة الجديدة، واوفرها نصيباً في تبني المنهج الاستقرائي في البحث. ومن مصر أخذ هذا الاتجاه ينتشر في البلاد العربية الأخرى.

وفي عام 1932 ظهرت الدعوة لإحياء ذكرى ابن خلدون بمناسبة إنقضاء ستمائة عام على مولده. فاستجابت الأوساط العلمية والأدبية لهذه الدعوة في جميع البلاد العربية. فاقيمت الحفلات للإشادة بذكره، وحفلت الصحف والمجلات بمختلف البحوث عنه.

والآن، اثناء كتابة هذه السطور، يقيم المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية في القاهرة مهرجاناً فخماً للاحتفال بابن خلدون، دُعي إليه ممثلون من مختلف البلاد العربية. وهو مهرجان نامل منه كل الخير في سبيل دراسة المجتمع العربي، ودراسة اول من درس هذا المجتمع حسب منهج استقرائي واقعي[15].

ابن خلدون في أوربا:

لم يعرف الأوربيون عن ابن خلدون شيئاً في العصور الوسطى وبداية العصور الحديثة. فقد كانوا يعيشون آنذاك في مثل المرحلة الفكرية التي عاش فيها أكثر الناس في جميع الأقطار. ولهذا كان اهتمامهم منصباً على دراسة ابن سينا وابن طفيل وابن رشد ومن لفّ لفّهم.

كان أقدم من وجه نظر الأوربيين الى مقدمة ابن خلدون في العصور الحديثة مستشرق فرنسي اسمه دربلو. فقد نشر في مؤلفه "المكتبة الشرقية" عام 1697 مقالاً يتضمن بعض معلومات عن ابن خلدون وبعض مقتطفات من مقدمته. غير أن دربلو تخبط في بحثه هذا تخبطاً كبيراً، ووقع في عدة اخطاء، ولم يوفق في الكشف عن اهمية ابن خلدون واصالة بحوثه[16].

لم يبدأ الاهتمام الجدي بابن خلدون في أوربا إلا في أوائل القرن التاسع عشر. وكان أول من اهتم به ونوه بقيمته العلمية شولتز الألماني. فقد نشر عام 1812

رسالة بالألمانية أشاد فيها بابن خلدون وأطلق عليه اسم "مونتسيكو العرب" . ثم نشر في عام 1822 مقالاً بالفرنسية في المجلة الآسيوية كشف فيها عن اصالة بحوث ابن خلدون وذهب إلى أنه لا يكاد يوجد بين مؤلفات الشرق ما يستحق أن يترجم ترجمة كاملة كما تستحق مقدمة ابن خلدون. وفي السنة التالية نشر في المجلة الآسيوية مقالاً آخر نحى فيه هذا المنحى.

ومنذ ذلك الحين بدأ الأوربيون يهتمون بالمقدمة ويحاولون ترجمتها إلى لغاتهم. ومما يلفت النظر أن الفرنسيين كان لهم القسط الأوفى في هذا الاهتمام. وقد ظهرت في فرنسا، في اعوام 1862 ـ 1868 ، ترجمة كاملة للمقدمة بثلاثة مجلدات، وفيها تمهيد طويل للتعريف بمؤلفها وشروح وتعليقات على بعض عباراتها. وقد قام بهذا العمل المستشرق دوسلان. وكان لهذه الترجمة اثر لا يستهان به في إثارة الإعجاب بابن خلدون، في فرنسا بوجه خاص، وفي أوربا بوجه عام.

الظاهر أن من العوامل التي جعلت الفرنسيين اكثر من غيرهم اهتماماً بابن خلدون هو أن فرنسا كانت في ذلك الحين تستحوذ على الجزائر، وتطمح بالاستحواذ على بقية الأقطار المغربية. ولما كان تاريخ ابن خلدون ومقدمته اول بحث مسهب من نوعه في تاريخ المغرب ووصف مجتمعه، فلا غرابة إذن في أن يكون ابن خلدون موضع اهتمام الفرنسيين. ولعلهم ارادوا ان يكتشفوا في مؤلفاته الوسيلة التي يستطيعون بها السيطرة على البلاد المغربية واستغلالها.

يضاف إلى ذلك أن علم الاجتماع الحديث أخذت بوادره تظهر في فرنسا في ذلك الحين. ففي عام 1835 اخرج اوجست كونت الفرنسي كتاباً ابتكر فيه اسماً لعلم الاجتماع (Sociologie) ولفت الأنظار إلى اهمية هذا العلم وإلى وجوب البحث فيه وإنمائه. وكان هذا الحدث مما زاد في اهتمام الناس بابن خلدون وفي الإعجاب به.

من هو المؤسس

يميل اكثر الباحثين إلى القول بان اوجست كونت كان المؤسس الأول لعلم الاجتماع الحديث. والسؤال الذي يواجهنا هنا: هل كان كونت مطلعاً على مقدمة ابن خلدون. بعضها او كلها؟ وإذا كان مطلعاً عليها فهل استفاد منها شيئاً في إنشاء علمه الجديد؟

يرجّح الدكتور عبد العزيز عزت ان الفهم الحركي للمجتمع عند ابن خلدون كان له أثره في ميلاد علم الاجتماع عند اوجست كونت. ففي راي الدكتور عزت ان الجو العلمي في زمان كونت عرف آراء ابن خلدون وبعض مؤلفاته باللغة الفرنسية، ورجل مثل كونت يهمه امر علم الاجتماع لا يمكن أن يجهل ما يجري في زمانه بهذا الخصوص.

ويذكر الدكتور عزت ان كونت لم يكن بمعزل عن الجو الشرقي، فلقد كان له ثلاثة تلاميذ من المصريين، احدهم المهندس مظهر بك الذي كان كونت يعلق عليه آماله في نشر آرائه في الشرق الأوسط. فهذه العلاقة بين كونت وتلاميذه المصريين من شانها ان تعرّفه بآراء ابن خلدون[17].

إن هذا الراي الذي جاء به الدكتور عزت مهم جداً فيما اعتقد. فهو يفتح لنا باباً للبحث نستطيع به ان نكتشف مدى الصلة المباشرة بين آراء ابن خلدون وآراء كونت. ولكني اظن ان هذه الصلة، على فرض وجودها، ليست قوية او وثيقة إلى الدرجة التي تجعلنا نقول بان كونت اسس علمه الجديد في نفس الإطار الفكري الذي اسس فيه ابن خلدون علم العمران.

لقد استمد كونت جذور تفكيره الأساسية في الغالب من التراث الفكري الذي كان سائداً في اوربا في عهده. ليس من المستبعد ان يكون كونت قد اطلع على بعض آراء ابن خلدون واستفاد منها، ولكنه مع ذلك كان اقرب في تفكيره إلى النمط الغربي منه إلى النمط الخلدوني العربي. ولهذا كان علم الاجتماع الذي بدا به كونت يختلف في ملامحه وخطوطه عن علم الاجتماع الخلدوني اختلافاً غير قليل.

يحاول بعض الباحثين العرب انتزاع لقب "مؤسس علم الاجتماع" من كونت ومنحه لابن خلدون، باعتبار ان ابن خلدون سبق كونت في ذلك بما يناهز الخمسة قرون. والغريب ان بعض الايطاليين فعلوا مثل ذلك تجاه فيلسوفهم فيكو الذي عاش في القرن الخامس عشر، حيث منحوه اللقب بدلاً من كونت. وهناك آخرون يحبون ان يطلقوا اللقب على غير هذا وذاك.

الواقع ان ابن خلدون له فضله الذي لا يجحد في وضع الأساس لعلم الاجتماع،

وقد سبق الجميع في ذلك بلا مراء. ولكننا نستطيع مع ذلك أن نقول إنه وضع الأساس قبل أوانه فلم يقم عليه البناء المطلوب.

إن ابن خلدون في هذا كمثل مهندس بارع يضع أساساً لعمارة ذات تصميم جديد، ثم يموت فلا يظهر بعده من يشيد تلك العمارة. وبهذا يبقى الأساس في الأرض مهملاً منسياً. وبعد مضي زمن طويل، عندما تظهر في الناس حاجة إلى مثل تلك العمارة، يضعون لها اساساً جديداً غير ملتفتين إلى عمل ذلك المهندس الأول.

يجوز القول بان الأساس الذي وضعه ابن خلدون اصح وامتن من الأساس الذي وضعه كونت، وفيه من الأصالة ما يندر ان نجد مثلها عند كونت. ولكن كونت ظهر في الوقت الذي كان فيه الجو الفكري في حاجة ماسة إلى علم للاجتماع، فلقيت صيحته في هذا السبيل اذنا صاغية، واخذ علم الاجتماع ينمو بعده ويتطور حتى وصل إلى هذا الوضع الذي نشهده اليوم.

لعل من الممكن القول إن هناك علمين للاجتماع، احدهما الذي اسسه ابن خلدون في القرن السابع الهجري، ثم اهمل ونسى بعد تاسيسه. والثاني هو علم الاجتماع الحديث الذي ندرسه في مدارسنا الحديثة.

أهمية أوجست كونت:

ظهر اوجست في الوقت المناسب، اي انه ظهر في الوقت الذي كان المفكرون فيه قد سئموا الأفكار المثالية المفرطة في تعاليها عن الواقع الاجتماعي، واصبحوا يتطلبون افكاراً من نمط آخر تنزل إلى الواقع لتدرسه دراسة استقرائية وضعية.

كان اوجست كونت فيلسوفاً وقد اطلق على فلسفته اسم الفلسفة الوضعية (Philsophie Positive). وقد جاء في هذا الصدد بنظرية حاول بها شرح المراحل التي تطور الفكر البشري تبعاً لها. وانتهى من ذلك إلى القول بانه قد آن الأوان للباحثين اخيراً لكي يدرسوا المجتمع دراسة وضعية.

خلاصة نظرية كونت ان الفكر البشري مر، خلال تطوره عبر التاريخ، بمراحل ثلاث هي: المرحلة الدينية والمرحلة الميتافيزيقية والمرحلة الوضعية. ففي المرحلة الأولى

يحاول الفكر تعليل الأمور بنسبتها إلى قوة مريدة خارجة عنها كالآلهة أو الجن أو الشياطين. وهذا النمط من التعليل هو الذي كان سائداً في جميع الشعوب البدائية وأكثر الشعوب القديمة. ولا يزال أثره باقياً على درجات متفاوتة في بعض الشعوب الحديثة. فإذا نشبت حرب طاحنة مثلاً قال الناس في تعليلها إن الله أراد نشوبها لكي يعاقبهم على ذنوبهم. وإذا نال احدهم توفيقاً مفاجاً في حياته قالوا إن ذلك نتيجة طلسم قوي حصل عليه، أو إنه من تاثير الدار الجديدة التي انتقل إليها...

أما في المرحلة التالية، وهي المرحلة الميتافيزيقية، فالناس يحاولون تعليل الأمور بنسبتها إلى قوة مبهمة غير مشخصة. وهذه المرحلة تُعد خطوة تقدمية بالنسبة إلى المرحلة السابقة لها، إذ هي فتحت أذهان الناس نحو التحري عن القوى التي تسير الأمور من داخلها لا من خارجها، وهذه هي اول محاولة لدراسة القوانين التي يجري عليها الكون بمختلف ظواهره. ولكنها على اي حال محاولة قاصرة، إذ هي تعتمد على الاستنباط المنطقي والتفكير التجريدي. وهذا هو ما فعله فلاسفة الإغريق القدماء،وقلدهم فيه معظم الفلاسفة المتاخرين حتى عهد قريب. فهم إذا راوا ظاهرة تجري على نمط رتيب مرة بعد مرة، قالوا إن ذلك من جراء قوة كامنة في الظاهرة تؤثر فيها دائماً على شكل واحد. وهم قد يعمدون إذ ذاك إلى التعميم السريع حيث يجعلون تاثير تلك القوة من الضرورات العقلية التي لا يجوز أن يتجادل فيها اثنان.

وتاتي أخيراً المرحلة الثالثة وهي المرحلة الوضعية العلمية التي تعتمد على الاستقراء والتجريب وتحاول التغلغل فيها وراء الظاهرة لكي تكتشف العوامل الواقعية التي أدت إلى إحداثها. وفي هذه المرحلة لا يجوز للباحث ان يقيم بحثه على اساس منطقي تجريدي، إنما يجب عليه أن يتخلص مقدماً من كل تعميم سابق ثم ياخذ بالبحث وهو خالي الذهن، حيث يسير به كيفما تسير به التجربة والدراسة الواقعية.

أراد كونت بهذه النظرية ان يجعلها "مقدمة" لعلم الاجتماع الذي كان يريد تأسيسه. وهو بذلك يختف عن ابن خلدون الذي جاء بعلم العمران لكي يجعله "مقدمة" لدراسة التاريخ.

وقد حاول كونت أن ياتي بدراسة اجتماعية باعتبارها النموذج الذي يجب أن يقوم عليه علم الاجتماع الحديث. ونحن لا يهمنا هنا ان نعرف هل كان كونت

ناجحاً في دراسته هذه أم غير ناجح. المهم ان نعرف انه نجح في إعطاء اسم لعلم الاجتماع وفي لفت نظر الباحثين الى مواصلة البحث فيه. وبهذا استحق لقب "مؤسس علم الاجتماع".

كان جهد كونت منصباً على تبيان ما في المنهج الميتافيزيقي من خطأ في دراسة المجتمع، وان هذه االدراسة يجب أن تقوم على منههج جديد هو المنهج الوضعي الذي تقوم عليه العلوم الطبيعية. يمكن القول إن اهمية كونت بالنسبة لعلم الاجتماعي هي كاهمية بيكون النسبة للعلوم الطبيعية. واهمية كليهما تظهر في الدعوة الى منهج جديد اكثر مما تظهر في االدراسة على اساس ذلك المنهج.

سؤال مهم:

المعروف عن علم الاجتماع انه من احدث العلوم الحديثة نشأة، إن لم يكن احدثها. فعمره الآن لا يتجاوز القرن الواحد إلا قليلاً. وهذا عمر قصير بالنسبة لأعمار العلوم الأخرى. والسؤال هو: لماذا اهتم المفكرون بدراسة مختلف الظواهر القريبة منهم والبعيدة، بينما هم اهملوا دراسة المجتمع الذي يعيشون فيه؟ أليس في المجتمع ما يثير انتباههم ويدفعهم الى دراسته؟

حاول الإجابة على هذا بعض علماء الاجتماع المعاصرين، منهم الأستاذ فلويد هوز حيث قال ما معناه[18]: إن المجتمع البشري كان حتى عهد قريب راكداً لا يتغير تغيراً كبيراً يجلب الانتباه. فالظواهر الاجتماعية المتمثلة في العادات والتقاليد كان من شأنها ان تبقى على حالها في عمر الفرد الواحد. والفرد إذن لا يشعر بحاجة الى دراسة تلك الظواهر دراسة علمية. إنه يعدها كأنها من المسلمات البديهية التي لا تحتاج الى تعليل او تفسير، وهو إذن لا يفكر في المجتمع إلا في حدود تلك العادات والتقاليد التي نشأ عليها ووثق بصحتها وثوقاً لا شك فيه.

إن الفرد لا يبدأ بالتفكير العلمي في المجتمع إلا عندما يرى الظواهر الاجتماعية تتغير امام عينه يوماً بعد يوم. وهذا هو ما حدث في العصر الأخير. وبذا اخذ الإنسان يحتار ويتساءل حول العادات والتقاليد التي نشأ عليها: ما هي في حقيقتها؟ وما هي اسبابها ونتائجها؟ ولماذا تتغير يوماً بعد يوم؟ وما الفرق بينها وبين غيرها في المحاسن والمساوىء؟... إن الإنسان إذن يحتاج الى من يجيب له على

هذه الأسئلة ويكشف له عن أسرارها. وبهذا تظهر الحاجة إلى علم الاجتماع، وعندئذٍ يظهر بين المفكرين من يشتغل به.

نستنتج من هذا ان المسالة ليست فردية، بل هي اجتماعية. فالناس كانوا قبل العصر الأخير ليسوا في حاجة إلى علم الاجتماع، إذ هم كانوا قانعين بالأفكار التقليدية التي توارثوها عن آبائهم حول الأمور الاجتماعية. فإذا اتيح لأحد منهم أن يتجول في المجتمعات المختلفة ويتطلع الى ما فيها من عادات متنوعة، ثم يحاول البحث في اسبابها بحثاً موضوعياً، فإنهم سيغضبون منه ويلعنونه لأنه في زعمهم يشكك في صحة تقاليدهم المقدسة او يريد هدم كيانهم الاجتماعي. وإذا استطاع مثل هذا الباحث ان يتخلص من غضبهم بطريقة من الطرق فإنه على الأقل لا يستطيع أن ينال رضاهم أو إعجابهم.

لا ننكر ان هذا قد حدث تجاه العلوم الطبيعية ايضاً في بدا العصور الحديثة، فقد راينا مثلاً كيف غضب الناس على غاليلو عندما جاء لهم بآراء في علم الفلك والفيزياء لا عهد لهم بها من قبل. ولم يتخلص من العقوبة إلا بعد ان اعلن لهم بانه كان مخطئاً في تلك الآراء. ولكننا يجب أن لا ننسى ان العلوم الطبيعية لا تمس عقائد الناس وتقاليدهم بمقدار ما يمسها علم الاجتماع. فهذا العلم يتدخل في صميم الكيان الاجتماعي الذي يستند عليه الكثيرون من الناس في رزقهم وجاههم وطمأنينتهم النفسية. ولا بد لهم من أن يثوروا عليه ويغضبوا، وأن يلصقوا به شتى التهم.

تعليل آخر:

للأستاذ مارتنديل تعليل آخر في شأن علم الاجتماع من حيث نشأته المتاخرة. ففي رايه أن هذا العلم لم يكن في الإمكان نشوءه قبل الوقت الذي نشأ فيه في أوربا. فهو ليس عملاً فردياً يقوم به رجل عبقري ليشذ به عن ظروف زمانه ومكانه. إنه نتاج تطور فكري طويل، ولم يحدث هذا التطور إلا بعد تراكم وتلاقح لمختلف العلوم والأفكار التي نشأت في الحضارة الأوربية الحديثة ونمت فيها نمواً تدريجياً.

ويؤكد الأستاذ مارتنديل في النهاية على نشأة العلوم الطبيعية في أوربا في العصر الحديث وصلة ذلك بميلاد علم الاجتماع. فهذه العلوم الطبيعية لم تنشأ على

النمط العجيب الذي شهدناه إلا بعد أن مهد لها فرنسيس بيكون بدعوته المشهورة إلى إتخاذ منطق استقرائي جديد يختلف عن المنطق الاستنباطي الذي كان يسيطر على الأذهان قديماً. وبعد ما نمت العلوم الطبيعية أخيراً أخذت الأذهان تتجه نحو تطبيق منهجها الاستقرائي على دراسة الظواهر الاجتماعية. وكان من نتائج ذلك ان نشأت العلوم الاجتماعية المختلفة ومنها علم الاجتماع الحديث[19].

إن رأي مارتنديل هذا لا يخلو من صواب، أو لعله مصيب إلى حد كبير. ولكننا لا يجوز أن نأخذ به وحده من غير أن نأخذ معه برأي هوز الذي سبق ذكره. فهما رأيان متواسقان يكمل أحدهما الآخر. فنحن نعرف ان بعض العلوم الاجتماعية، كعلم الاقتصاد أو الانثربولوجيا، نشأت قبل علم الاجتماع بزمن غير قصير. فما هو تعليل ذلك؟

هنا تظهر أهمية رأي هوز. ففي ضوء هذا الرأي يمكن أن نقول إن علم الاجتماع أكثر مساساً بعقائد الناس وتقاليدهم من علم الاقتصاد أو الانثربولوجيا أو غيرهما. فالانثربولوجيا مثلاً، وهو من أشد العلوم الاجتماعية قرباً إلى علم الاجتماع، يبحث في الشعوب البدائية عادة. والناس لا يهمهم كثيراً أن تُدرس عقائد تلك الشعوب وتقاليدها، ولعلهم يتلذذون بتلك الدراسة لما تحتوي عليه من غرابة وطرافة، وقد يجدون فيها ما يشبع غرورهم حيث يرون الخرافة تملأ أذهان الشعوب البدائية بينما هم منزهون عنها حسب زعمهم. فإذا جاءهم علم الاجتماع يقول لهم إن عاداتكم لا تختلف في أساسها الاجتماعي عن عادات البدائيين، تألموا وغضبوا....

النتيجة:

هناك آراء أخرى جاء بها علماء آخرون في هذا الصدد، إنما هي جميعاً تكاد تؤدي إلى مثل النتيجة التي أدى إليها الرأيان المذكوران، وهي أن علم الاجتماع لا يمكن أن ينشأ قبل الوقت الذي نشأ فيه في القرن التاسع عشر. فهو ليس من صنع فرد واحد يلقى بذرته لتنمو بعده تلقائياً. لا بد لكي تنمو البذرة أن يرعاها أفراد آخرون، وأن يكون في الناس حاجة لمثل تلك الرعاية.

إن العلم بوجه عام ليس سوى ظاهرة اجتماعية. وهو لا ينمو بمجهود فرد واحد، بل هو ينمو كما تنمو اية ظاهرة اجتماعية اخرى. وإذا أتيح لفرد عبقري أن

يسبق زمانه بإنشاء علم جديد، قبل أن تكون في المجتمع حاجة بذلك العلم، فلا بد أن يكون مصيره الإهمال والنسيان. وهذا هو ما انتهى إليه مصير علم الاجتماع الخلدوني.

قلنا في فصل سابق إن الحضارة الإسلامية كانت تتمخض أثناء إزدهارها لكي تنتج اجتماعياً عبقرياً كابن خلدون. ولكنها عجزت أخيراً عن رعاية البذرة التي بذرها. فضاعت البذرة في التراب.

ليس من العجيب، كما قلت سابقاً، أن يظهر ابن خلدون في نهاية ازدهار الحضارة الإسلامية. فقد كانت الأفكار التي نمت في تلك الحضارة تتجمع وتتلاقح جيلاً بعد جيل. وأتاحت الظروف اخيراً لابن خلدون أن يكون ذهنه كالبودقة لتلك الأفكار فاستطاع أن ينتج منها علماً جديداً. ولكن مشكلة هذا العلم الجديد أنه لم يجد من يعرف قيمته أو يشتريه.

هوامش الفصل الثاني عشر

(1) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 1103 ـ 1104 .

(2) المصدر السابق، ص 266 ـ 269

(3) المصدر السابق، ص 269 ـ 270 .

(4) مقدمة ابن خلدون، (طبعة المكتبة التجارية) ، ص 588 .

(5) توفى ابن خلدون عام 808 هـ ، وتوفى الأصبحي عام 896 هـ

(6) عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص 241 ـ 250 .

(7) محمد عبد الله عنان، ابن خلدون ، ص 96 .

(8) ابن حجر العسقلاني، رفع الإصر عن قضاة مصر، نقلاً عن كتاب "مؤلفات ابن خلدون" لعبد الرحمن بدوي، ص 284 ـ 285 .

(9) حامد عمار، بعض مفاهيم علم الاجتماع، (معهد الدراسات العربية العالية) ، ص 55 .

(10) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 140 ـ 141 .

(11) المصدر السابق، ص 140 .

(12) المصدر السابق، ص 141 .

(13) غاستون بوتول، ابن خلدون فلسفته الاجتماعية، ص 127 ـ 128 .

(14) علي عبد الواحد وافي، مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 190 ـ 191 .

(15) حظي كاتب هذه السطور بالدعوة لحضور هذا المهرجان ممثلاً عن الجمهورية العراقية، وقد أسهم في مناقشاته بمقدار جهده.

(16) علي عبد الواحد وافي، مقدمة ابن خلدون ، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 176 ـ 177 .

(17) نقلاً عن البحث الذي ألقاه الدكتور عبد العزيز عزت في مهرجان ابن خلدون. وانظر كذلك كتاب "المجتمع العربي" للدكتور عزت (القاهرة 1961)، ص 354 .

(18) Floyd House, The Development of Sociology N. Y 1936, P 3.

(19) Don Martindale, The Nature and Types of Sociological Theory, London 1961 (P 3 - 27.

الفصل الثالث عشر

في سبيل علم اجتماع عربي[1].

اشرنا في الفصل السابق الى ان علم الاجتماع الحديث وُضع في إطار يختلف عن ذلك الذي وُضع فيه علم الاجتماع الخلدوني. ولم نكن نقصد بذلك ان العلمين مختلفين من حيث المنطق او منهج البحث، بل كان قصدنا انهما استمدا مفاهيمهما من تراثين اجتماعيين مختلفين. ولهذا كانت النتائج التي توصلا إليها متباينة على الرغم من خضوعهما معاً للمنطق الوضعي الاستقرائي.

مما يجدر ذكره في هذا الصدد ان علم الاجتماع الحديث لم يصبح بعدُ علماً عالمياً تنطبق مفاهيمه ونظرياته على جميع المجتمعات في العالم. إنه لا يزال في بداية نموه، كما اشرنا إليه في الفصل السابق، ولا تزال تظهر فيه المدارس المتنازعة، حيث تكون كل مدرسة ذات طابع خاص بها وكثيراً ما تستمد جذورها من التراث الاجتماعي الذي نشأت فيه.

إن علم الاجتماع، بعبارة اخرى، ليس كعلم الفيزياء أو الكيمياء او غيرهما من العلوم الطبيعية التي كاد العلماء يتفقون فيها على مفاهيم عامة تصدق في كل مكان على وجه الأرض. نحن نامل على أي حال أن ينمو علم الاجتماع في المستقبل فيصير علماً عالمياً كالعلوم الطبيعية. إنما هو في حالته الراهنة لما يصل الى مثل هذه الدرجة من النمو والنضوج.

الملاحظ أن علم الاجتماع الذي نشأ على يد كونت، ثم ترعرع على يد غيره من علماء الغرب، قد بحث في أمور قلما نجد لها أثراً كبيراً في علم الاجتماع الخلدوني. فكونت وأمثاله من علماء الغرب كانت أذهانهم مشغولة بالقضايا التي كان المجتمع الغربي يتساءل عنها ويثير حولها الجدل. لهذا كانت دراساتهم الاجتماعية مطبوعة بطابع تلك القضايا قليلاً أو كثيراً. أما ابن خلدون فقد كان ذهنه مشغولاً بقضايا أخرى، هي تلك القضايا التي كانت الحضارة الإسلامية تعنى بها، كقضية الصراع بين الدين والدولة، أو بين العرب والعجم، أو بين البداوة والحضارة، أو ما اشبه[2]. ومن هنا صار علم الاجتماع الخلدوني يختلف عن علم الاجتماع الحديث من وجوه كثيرة.

كثير من متعلمينا اليوم يستنكفون من دراسة علم الاجتماع الخلدوني، إذهم يعدونه من جملة العلوم القديمة التي ذهب زمانها، كطب الرازي وتنجيم الطوسي وكيمياء جابر بن حيان. وكأنهم يرون في نظريات علم الاجتماع الحديث ما يغنيهم عن دراسة نظرية اجتماعية عتيقة اكل الدهر عليها وشرب.

إنهم لا يدرون ان نظرية ابن خلدون لا تزال، على الرغم من قدمها، محافظة على الكثير من جدتها وقيمتها العملية. وهي بذلك تختلف عن طب الرازي او كيمياء ابن حيان.

نحن ندرس اليوم طب الرازي او غيره من العلوم القديمة من وجهة نظر تاريخية. اما علم الاجتماع الخلدوني فيجب أن ندرسه من وجهة نظر عملية تنفعنا في عصرنا هذا، لا سيما في دراسة مجتمعنا العربي الراهن. فنحن إذن نقارن بين أحوال المجتمع العربي في ايام ابن خلدون واحواله في ايامنا، نجد شبهاً كبيراً. ومن هنا تأتي اهمية علم الاجتماع الخلدوني لنا كموضوع للدراسة في مدارسنا الحديثة.

نحن لا ننكر ما في علم الاجتماع الحديث من نظريات قيمة، وما فيه من فائدة لا يستغنى عنها في دراسة مجتمعنا، ولكن هذا لا يعني اننا نستطيع ان نستغني بهذا العلم عن علم الاجتماع الخلدوني. لست مغالياً إذا قلت بأن علم الاجتماع الخلدوني يمكن اعتباره مدرسة قائمة من مدارس علم الاجتماع

الحديث. ولعل هذه المدرسة الخلدونية أقرب إلى فهم مجتمعنا من بعض تلك المدارس الأخرى.

إن الباحث الاجتماعي الحديث لا يستطيع أن يستوعب علم الاجتماع دون أن ينظر في جميع المدارس الموجودة فيه. ومن الخطأ أن يتعصب الباحث لمدرسة معينة من تلك المدارس ينهمك في دراستها ولا يعرف عن غيرها شيئاً. إن كل مدرسة تعطي الباحث وجهة نظر من حياة المجتمع البشري قد لا يجدها في غيرها من المدارس.

موضوع البداوة والحضارة:

عند المقارنة بين مدرسة ابن خلدون وبين سائر المدارس الاجتماعية الحديثة، نلاحظ فرقاً له أهميته. فقد كان محور النظرية الخلدونية، كما أسلفنا، يدور حول الصراع بين البداوة والحضارة. وهذا أمر قلما نجد من يعنى به عناية كافية بين علماء الاجتماع الحديثين.

جل ما عنى به العلماء الحديثون في هذا الصدد هو المقارنة بين المجتمع الحركي والمجتمع السكوني. وقد جاءت هذه المقارنة بأسماء شتى لا مجال هنا لذكرها، وكان القصد منها بوجه عام تبيان الفرق بين المجتمع الجامد الذي اعتاد على تقديس ما جاء به الآباء وبين المجتمع المتطور الذي يندفع في تجديد عاداته وافكاره اندفاعاً سريعاً نسبياً. وكان اهتمام العلماء من هذه الناحية يتركز في الغالب حول دراسة المشاكل التي تنشأ عند انتقال الناس من المجتمع السكوني الى المجتمع الحركي، كمثل ما يحدث مثلاً عند انتقال الناس من الريف إلى المدينة، أو من الطور البدائي الساذج إلى الطور المدني المعقد.

يجوز القول إن هذه المقارنة الاجتماعية الحديثة تشبه تلك التي أجراها ابن خلدون بين البدو والحضر. ولكن هذا الشبه ليس تاماً. فلقد حدث بين البدو والحضر صراع طويل قلما نجد ما يماثله في موضوع المجتمع السكوني والحركي حسب مفهومه الحديث. فلم يحدث في التاريخ أن هاجم الريفيون أو البدائيون إحدى الحضارات المجاورة واسسوا فيها دولة. وإذا كان مثل هذا قد حدث في بعض

الفترات الشاذة فهو لم ينتج من الظواهر الاجتماعية مثلما رأيناه في صراع البداوة والحضارة.

والمجتمع البدوي، من ناحية ثانية، يختلف في كثير من خصائصه عن اي مجتمع سكوني آخر. إن الصحراء التي يعيش فيها البدو، وتكيفت حياتهم لها، تختلف في طبيعتها الجغرافية عن المناطق التي يعيش فيها البدائيون أو الريفيون أو غيرهم من أهل المجتمع السكوني.

أصح وصف للبداوة هو الذي جاء به ابن خلدون حيث قال عن البدو "إن رزقهم في ظلال رماحهم"[3]. فهم لا يعرفون من دنياهم غير الفروسية والفخار بالغلبة والتنافس على الرئاسة. ومن هنا تنشأ محاسنهم ومساوئهم معاً.

حياة البادية ليست سوى حياة غزو وحرب. ومن العار كل العار على البدوي ان يكسب رزقه بكد يده وعرق جبينه. فهو صاحب سيف يغزو به ويدافع به من يغزوه. ولا مكان في البادية لمن هو جبان أو ضعيف.

قوام الحياة في البادية هو المرعى. والمرعى لا ينبت من جراء عمل بشري كما هو الحال في الزراعة مثلاً. إنه يعتمد في نموه على المطر الذي ينزل من السماء، ولا يد لبدوي في صنعه او توجيهه. وليس على القبائل البدوية، لكي تحصل على رزقها، إلا أن تنتقل وراء المراعي المتناثرة في الصحراء الشاسعة. ولا بد لها إذن من ان تتنازع حول تلك المراعي وتتقاتل.

إن المراعي قليلة لا تكفي إلا عدداً محدوداً من سكان الصحراء. ولما كان البدو يتكاثرون تكاثراً طبيعياً كغيرهم من الناس،فلا بد لهم من وسيلة يوقفون به هذا التكاثر عند حده المناسب. وهذه الوسيلة هي الغزو والقتال، حيث تموت بها الفضلة الزائدة من عددهم النامي.

من الأمثال الشائعة اليوم لدى البدو قولهم: "الحق بالسيف والعاجز يريد شهود"، وكذلك قولهم: "الحلال ما حل باليد". ومن يجلس إليهم يستمع إلى احاديثهم يجد أنهم يقيسون الرجولة الكاملة بمقياس الغلبة والاستحواذ. وهم إذ يمدحون رجلاً يقولون عنه إنه "سبع" ياخذ حقه بذراعه ولا يقدر احد على مغالبته. ومن اكبر العار على احدهم ان يقال عنه إنه حائك أو صانع، او من ابناء

حانك أو صانع، فذلك في نظرهم يعني أن الرجل ضعيف يحصل على قوته بعرق جبينه كالنساء، ولا يحصل عليه بحد السيف. ومن هنا أطلقوا على العمل اليدوي اسم "المهنة"، وهي مشتقة من المهانة كما لا يخفى[4].

يروي ابن خلدون قصة رجل بدوي وفد من العراق إلى عبد الملك بن مروان في الشام. فسأله عبد الملك عن الحجاج عامله على العراق. فاراد البدوي أن يمدح الحجاج ويصفه بحس السياسة، فقال: "تركته يظلم وحده"[5]. يستدل ابن خلدون من هذه القصة على ان البدو من طبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس والجور عليهم. فذلك امر شنيع في نظر الحضر، إنما هو في نظر البدو من قبيل الفخار ودليل على الشجاعة والفروسية.

إن هذا هو الذي جعل المجتمع البدوي يختلف اختلافاً كبيراً عن اي مجتمع سكوني آخر، وهذا هو مصدر ما حدث من صراع طويل بين البداوة والحضارة في التاريخ. فالبدو قد يشغلهم النزاع القبلي فيما بينهم عن مهاجمة الحضارة فترة من الزمن قصيرة او طويلة. إنما هم، كما يقول ابن خلدون، قد تشملهم احياناً صبغة دينية من نبوة او ولاية او غيرها فتجمع شملهم وتجعلهم يهاجمون الحضارة ويؤسسون فيها الدول[6].

البداوة والمجتمع العربي:

نحن لا نتوقع من علماء الاجتماع الحديثين على اي حال أن يسهبوا في بحث البداوة على منوال ما فعل ابن خلدون. فالرجل قد عاش في مجتمع تغلغلت البداوة فيه واثرت في تكوينه تاثيراً بالغاً، بينما هم عاشوا في مجتمع ليس للبداوة فيه مثل هذا التاثير.

من الآراء التي كانت شائعة في الأوساط العلمية سابقاً أن البداوة مرحلة اجتماعية مرت بها جميع الأمم في خلال تطورها نحو الحضارة. فكانوا يقولون إن كل امة من الأمم كانت تعيش في بداية امرها في مرحلة بدائية إذ تعتمد في معاشها على الصيد والالتقاط، ثم انتقلت بعدئذ إلى مرحلة البداوة، ثم إلى مرحلة الزراعة، ثم إلى مرحلة التجارة والصناعة. وقد تبين الآن خطأ هذا الراي.

إن البداوة نظام اجتماعي يلائم حياة الصحراء وهو لا يظهر إلا فيها على الأكثر.

اما الأمم التي ليس في بلادها صحراء فليس من الضروري أن تمر بمرحلة البداوة. إنها قد تقفز مرة واحدة من المرحلة البدائية إلى المرحلة الزراعية.

مما يلفت النظر ان اعظم منطقة صحراوية على وجه الكرة الأرضية هي هذه المنطقة التي تكتنف البلاد العربية. فلو سرحنا نظرنا في خارطة البلاد العربية، من المحيط إلى الخليج، نجد فيها صحراء مترامية الأطراف، حيث يخترقها بحر واحد، هو البحر الأحمر، وبعض أحواض الأنهار وسلاسل الجبال.

والمعروف ان هذه المنطقة لم تكن صحراوية منذ بداية امرها، إنما كانت منطقة كثيرة المطر عامرة بأنواع النبات والحيوان. ولم تبدأ الطبيعة الصحراوية تظهر فيها إلا بعد انزياح الدور الجليدي الرابع نحو الشمال. وبهذا اخذ المطر يقل فيها وتزداد فيها القحولة تدريجاً.

في راي توينبي أن هذا الحدث جعل سكان المنطقة ينقسمون إلى فريقين، احدهما اتخذ طريقة البداوة واخذ يتنقل وراء المراعي، بينما لجأ الفريق الثاني إلى احواض الأنهار المجاورة حيث امتهن الزراعة فيها. ويعتقد توينبي ان قصة آدم وسقوطه من الجنة حسبما تذكرها الكتب الدينية ليست سوى رمز لهذا التحول الجغرافي الذي حدث في هذه المنطقة. أما قصة ابني آدم، هابيل وقابيل، فترمز إلى الصراع الذي حدث بعدئذ بين البداوة والحضارة(7). وقد جاء في التوراة أن هابيل كان راعياً وان قابيل كان زارعاً.

منشأ الدولة:

هناك بين علماء الاجتماع الحديثين جماعة حاولوا ان يدرسوا البداوة وأثرها الاجتماعي من ناحية تاريخية. وهذه الجماعة تتمثل في جومبلوتز واوبنهايمر بشكل خاص. وكان الموضوع الذي عنى بدراسته هذان العالمان هو الدولة من حيث نشأتها في التاريخ وطبيعتها. وقد اعترفا بأنهما استفادا في ذلك من نظرية ابن خلدون.

انتقد جومبلوتز نظرية "العقد الاجتماعي" في تعليل نشأة الدولة، وهي النظرية التي جاء بها روسو وهوبز ولوك، وراجت في الأوساط العلمية والسياسية في حينها رواجاً كبيراً. ومؤداها ان الدولة نشأت من جراء عقد إجتماعي حيث اتفق

الناس به على تولية أحدهم حاكماً عليهم واشترطوا عليه أن يكون عادلاً في حكمه، فإذا أخل بهذا الشرط جاز لهم أن يعزلوه وأن يختاروا شخصاً آخر مكانه.

يقول جومبلوتز إن هذه النظرية غير صحيحة تاريخياً. فالدولة في رأيه لم تنشأ من جراء عقد اجتماعي بين الحاكم والمحكوم، إنما هي بالأحرى نشأت من جراء النزاع بين الجماعات البشرية المختلفة وسيطرة إحداها على الأخرى.

يعتقد جومبلوتز أن النزاع صفة أصيلة من صفات النوع البشري. وهو يحدث دائماً بصور شتى. فإذا تغلبت به جماعة على اخرى حاولت السيطرة عليها واستغلال افرادها عن طريق الاستعباد والضريبة. وبهذا تنشأ الدولة التي هي في نظر جومبلوتز ليست سوى نظام اجتماعي قائم على أساس من الغلبة والاستغلال الاقتصادي.

إن نظرية جومبلوتز هذه تعد أحدث واوثق نظرية جاء بها علم الاجتماع الحديث في موضوع الدولة[8]. هي كما لا يخفى مستمدة من نظرية ابن خلدون على وجه من الوجوه.

وجاء اوبنهايمر بعد ذلك ليدفع بنظرية جومبلوتز خطوة اخرى حيث جعلها اكثر قرباً إلى النظرية الخلدونية. ففي رأي اوبنهايمر ان الدولة نشأت من جراء النزاع بين البدو والحضر. وقد حدث هذا عند ظهور الحضارة واكتشاف الزارعة. فالزراعة مكنت الإنسان لأول مرة في التاريخ من إنتاج فضلة تزيد على حاجته الضرورية، وبذلك اخذ ينتج معالم الحضارة من مساكن وملابس واوعية وما اشبه. وجاء البدو يرومون الاستحواذ على فضلة الإنتاج هذه، فحاربوا الحضر وغلبوهم. وكان من نتائج ذلك نشوء الدولة في التاريخ.

يقول اوبنهايمر إن النزاع الذي كان يحدث بين الجماعات البشرية قبل اكتشاف الزراعة لم يكن يؤدي إلى إنشاء الدولة، إذ أن الجماعة الغالبة آنذاك لا ترى فائدة من السيطرة على الجماعة المغلوبة. ولهذا كانت تكتفي بنهبها ثم ترجع إلى مقرها. أما بعد اكتشاف الزراعة وظهور فضلة الإنتاج، فقد أصبحت الجماعة الغالبة، وهي بدوية في الغالب، تحاول البقاء مسيطرة على الجماعة المغلوبة لكي تحصل منها

على فضلة إنتاجها عن طريق الضرائب، أي أنها تريد أن تنهب الجماعة المغلوبة عاماً بعد عام، بدلاً من نهبها مرة واحدة[9].

ضوء على تاريخنا:

إن هذه النظرية التي أسلفنا ذكرها حول منشأ الدولة وطبيعتها تلقي ضوءاً على واقع التاريخ البشري بوجه عام، وعلى واقع التاريخ العربي بوجه خاص. وقد نستطيع بها أن نفهم لماذا ظهرت الدول الكبيرة في العراق ومصر قبل أن تظهر في غيرهما من مناطق العالم الأخرى، ولماذا كانت هذه المنطقة مركز الحضارة الأولى في تاريخ العالم.

ففي هذه المنطقة كان الصراع بين البداوة والحضارة على أشده. وقد حدثنا التاريخ عن الموجات "السامية" المتتابعة التي كانت تنبعث من الصحراء في هذه المنطقة، فتستولي على الأمصار المجاورة وتؤسس فيها الدول الكبيرة. ومن شأن هذه الدول الكبيرة أنها تؤدي إلى إنماء الحضارة بمقدار ما تؤدي إلى إشاعة الظلم والاستغلال الاقتصادي. فالأمران مترادفان أو لعلهما وجهان لشيء واحد.

إن الضرائب الكثيرة التي تجبيها الدولة من رعاياها تجعل الطبقة الحاكمة ذات فراغ وترف ومال وفير. ولا بد من إنفاق قسط كبير من هذا المال في تشجيع الفن والعلم والصناعة. وعند هذا تظهر طبقة من الصناع والعلماء والفنانين يعملون لإشباع شهوات الحكام المترفين. ولولا هؤلاء لما نشأ أولئك.

إننا لا نتوقع إزدهار الحضارة في مجتمع بداني لا دولة فيه. ففي هذا المجتمع لا يوجد حاكم مسيطر، بل يوجد مكانه رئيس متبوع يطيعه الأفراد طوعاً واختياراً. ولهذا لا يستطيع الرئيس في مثل هذا المجتمع أن يستغل أتباعه من جهة، أو يقسرهم على إنتاج معالم الحضارة من الجهة الأخرى.

ولا تكاد تظهر الدولة في المجتمع حتى يظهر معها الاستغلال وازدهار الحضارة في آن واحد. والدولة إذن ذات محاسن ومساوىء في الوقت ذاته. ونحن إذ ننظر اليوم إلى الآثار الباذخة التي تركها لنا أرباب الدول القديمة، كالأهرام والقصور والتماثيل والمعابد، يجب أن نعرف أن وراءها يكمن الظلم الاجتماعي الشنيع، حيث لم يقم الأثر الواحد منها إلا على أساس من الاستعباد وضرب السياط ونهب الأموال.

مما يجدر ذكره أن ابن خلدون فطن إلى هذا وتطرق إلى بحثه في مواضع متفرقة من مقدمته. وقد كان يجري في بحثه حسب منطقه الجديد الذي يرى في كل شيء وجهتين: حسنة وقبيحة. فقد رايناه يميز أولاً بين الرئيس المتبوع والملك المسيطر، وكيف أن الأول منها يستمد رئاسته من طاعة قومه له والتفاف عصبيتهم حوله فلا قهر له عليهم، وكيف أن الثاني يقوم على التغلب والحكم بالقهر[10]. ويقول ابن خلدون إن الرئيس المتبوع لا يظهر إلا في البداوة قبل تاسيس الدولة. اما بعد تاسيسها فيصبح الناس فيها طبقات يعلو بعضها على بعض، ويكون الملوك في أعلى تلك الطبقات. وبهذا يتم التعاون بين الناس في إنتاج الحضارة[11].

ويشير ابن خلدون إشارة واضحة إلى المظالم التي تنتج من هذا النظام الطبقي. ولكن هذه المظالم في رايه لا بد منها، إذ هي نتاج عرضي لما يحدث في الناس من إكراه على التعاون في سبيل الإنتاج الحضاري. يقول ابن خلدون: "ثم إن هذا التعاون لا يحصل إلا بالإكراه عليه لجهلهم في الأكثر بمصالح النوع، ولما جُعل لهم من الاختيار، وان افعالهم إنما تصدر بالروية والفكر لا بالطبع، وقد يمتنع من المعاونة فيتعين حمله عليها. فلابد من حامل يُكره ابناء النوع على مصالحهم، لتتم الحكمة الإلهية في بقاء هذا النوع...."[12].

الظاهر ان ابن خلدون يختلف بعض الاختلاف عن علماء الاجتماع الحديثين حول محاسن الدولة ومساونها. فهم يرون ان الأصل في طبيعة الدولة هي الغلبة والاستغلال، ثم ياتي الانتاج الحضاري من بعد ذلك كنتيجة عرضية غير مقصودة لذاتها. اما ابن خلدون فيذهب إلى العكس من ذلك، إذ هو يرى ان التعاون في سبيل الإنتاج الحضاري هو الأصل في طبيعة الدولة ثم تاتي المظالم من بعد ذلك عرضاً.

لعل الذي دعى ابن خلدون إلى هذا الراي هو إيمانه بحكمة الله في خلق الناس والدولة. فالله إنما يريد للناس الخير أولاً، اما الشر فهو داخل بالعرض كسائر الشرور الداخلة في القضاء الإلهي "لأنه قد لا يتم وجود الخير الكثير إلا بوجود شر يسير من اجل المواد، فلا يفوت الخير بذلك، بل يقع على ما ينطوي عليه من الشر اليسير، وهذا معنى وقوع الظلم في الخليقة، فتفهم"[13].

مهما يكن الحال، فإن هذه النظرية الخلدونية قد تعطينا صورة صادقة لتاريخنا الاسلامي العربي، لا سيما منه تلك الفترة التي اعتدنا ان نطلق عليها اسم

"العصر الذهبي" . فهذه الفترة شهدت ظهور دول كبرى فيها شيء كثير من الظلم والاستغلال الاقتصادي، وفيها كذلك إبداع عظيم في الفن والعلم والصناعة.

من المؤسف أن نرى الكثير من متعلمينا يتطرفون في نظرتهم إلى تلك الفترة. منهم من يركز نظره على محاسنها فلا يرى فيها إلا الخير والفضيلة. ومنهم من يركز نظره على العكس من ذلك فلا يرى فيها إلا السوء والجور. ولو نظر الفريقان إليها في ضوء المنطق الجديد، الذي بشر به ابن خلدون قبل ستة قرون، لوجدوا أنها احتوت على المحاسن مثلما احتوت على المساوىء.

ونحن اليوم، إذ نريد أن ندرس تاريخنا لنستفيد منه ونعتبر به، ينبغي أن ننظر فيه بمثل هذه النظرة. فلا نغالي في التأكيد على جانب المحاسن منه أو جانب المساوىء. نحن اليوم في حاجة إلى "قومية منورة" ـ على حد تعبير الأستاذ ساطع الحصري. ومن شان هذه القومية انها تعتمد في نظرتها الى الأمور على الموضوعية العلمية لا على التعصب الأعمى.

مهما يكن الحال، فإننا يجب ان لا ننسى ان الدولة الحديثة تختلف في نشاتها وطبيعتها عن الدولة القديمة التي حدثنا عنها ابن خلدون. إن الديمقراطية التي ظهرت في العصر الحديث، بعد سلسلة من الثورات والانتفاضات الشعبية، عملت على إحداث تغيير كبير في طبيعة الدولة. ومن الممكن القول بأن الدولة الحديثة هي في سبيل أن تجمع بين زيادة إنتاج الحضارة وإشاعة العدل الاجتماعي في وقت واحد. وهي لا بد أن تصل إلى ذلك عاجلاً أو آجلاً. وإذا كانت هناك دول لا تزال تسلك في حكمها مسلك الدولة القديمة، فهي سائرة في طريق الزوال حتماً. إن النزعة الشعبية التي تسيطر الآن على الأذهان لا تسمح لطبقة حاكمة أن تنعم بقصورها وجواريها وطنابيرها على حساب الملايين من الناس.

البداوة في العصر الحديث:

عقد ابن خلدون في مقدمته فصلاً عنوانه "في أن الأمم الوحشية اقدر على التغلب ممن سواها" قال فيه ما يلي:

"إعلم انه لما كانت البداوة سبباً في الشجاعة كما قلناه في المقدمة الثالثة، لا جرم كان هذا الجيل الوحشي اشد شجاعة من الجيل الآخر، فهم اقدر على التغلب وانتزاع

ما في ايدي سواهم من الأمم. بل الجيل الواحد تختلف أحواله في ذلك باختلاف الأعصار. فكلما نزلوا الأرياف وتفنقوا النعيم والفوا عوائد الخصب في المعاش والنعيم، نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبداوتهم... وإذا كان الغلب للأمم إنما يكون بالإقدام والبسالة، فمن كان من هذه الأجيال أعرق في البداوة واكثر توحشاً كان اقرب إلى التغلب على سواه إذا تقاربا في العدد وتكافآ في القوة والعصبية..." (14).

اشرنا في فصل سابق إلى ان ابن خلدون يقصد بكلمة التوحش او الوحشية غير المعنى المتعارف عليه في عصرنا. إنه يقصد بها معنى التوغل في حياة البداوة كما اتضح من سياق كلامه الآنف الذكر. وياتي ابن خلدون في فصل آخر من مقدمته بما يتمم كلامه هذا حيث يقول ما معناه: إنه كلما اشتد التوحش في قوم كانت دولتهم اوسع نطاقاً وابعد من مراكزها نهاية(15).

إنه يعلل ذلك بان المتوحشين، اي المتوغلين في حياة البداوة، اكثر من غيرهم إقداماً وشجاعة وبسالة. وبهذه الصفات يستطيعون التغلب على غيرهم وعلى تاسيس الدولة الكبيرة. والسؤال الذي تواجهها هنا: إلى أي مدى يصدق هذا الراي في العصر الحديث؟

لا شك ان هذا الراي صحيح جداً في الأزمنة القديمة حين كانت الشجاعة والبسالة والإقدام من اهم اسباب الغلبة في الحرب. ولكننا نلاحظ ان الوضع قد تبدل في العصر الحديث، لا سيما بعد اختراع البارود والأسلحة النارية المختلفة.

كانت الحرب قديماً تعتمد على السيف او ما يشبه السيف من سلاح يحتاج إلى شجاعة وجراة وفروسية ونجدة. ولا يخفى ان البدو من هذه الناحية اقدر على الغلبة من غيرهم. اما الآن فقد اصبحت الحرب تعتمد على براعة الصناعة ودقة استعمال السلاح اكثر مما تعتمد على الفروسية وما اشبه. وهذا امر يجعل الكفة في الحرب راجحة إلى جانب الحضر من ذوي الصناعة والمهن الدقيقة.

يمكن القول إنه قد ذهب زمان عنترة بن شداد ،وابي زيد الهلالي وغيرهما من الأبطال المغاوير الذين لا يزال العامة في البلاد العربية يلهجون بذكرهم ويتحدثون باساطيرهم في المقاهى. لقد جاء الآن زمان العلم والتقدم الحضاري.

حين ندرس ساسة الدول في الأزمنة القديمة نجد اكثر مفاخرهم تدور حول عظمة الفتح وقوة الباس. أما ساسة الدول في العصر الحديث فقد بدأوا يفخرون بأمور أخرى تتصل بتوفير اسباب العيش للناس وإشاعة العدل فيهم.

كانت الدولة قديماً تقوم على اساس الغلبة والاستغلال، أما الآن فهي تقوم على أساس من الديمقراطية والشعبية.

محاولة أخيرة:

شهدنا في أواخر القرن الثامن عشر ظهور موجة بدوية قوية تنبع من نجد وتحاول الاستيلاء على الأمصار، على منوال ما حدث في التاريخ كثيراً. وكانت هذه الموجة الجديدة تتصف بأكثر الصفات التي استطاعت بها الموجات السابقة إلى الغلبة وتأسيس الدول. فكان فيها الإقدام والبسالة والشجاعة، وكانت فيها كذلك صبغة دينية تجمع شملها، إثر الدعوة التي جاء بها محمد بن عبد الوهاب.

وقد نجحت الموجة في بداية امرها نجاحاً كبيراً. لكنها لم تلبث قليلاً حتى ادركها الوهن. وجاء إليها جيش حضري من مصر ليهزمها ويطاردها في الصحراء حتى احتل عاصمتها اخيراً. وهذه تكاد تكون اول مرة في التاريخ يتغلغل فيها جيش حضري في الصحراء ويغلب فيها رجالها الأشداء.

وانتفضت الموجة من جديد في القرن الحالي. واخذت تهاجم الأمصار المجاورة ثم وقفت في نهاية جولتها عند حد لم تتمكن من اجتيازه، هو الحد الفاصل بين معالم البداوة والحضارة تقريباً. إنها استطاعت على اي حال ان تؤسس لها دولة وان تدخل في طور الترف الذي ذكره ابن خلدون في مقدمته. ولكن هذا لم يتم إلا بعد اكتشاف كنوز النفط في الصحراء. ولولا ذلك لما استطاعت الموجة أن تكمل دورتها طبق النظرية الخلدونية.

كانت هذه الموجة في بداية أمرها تستعمل البندقية في القتال، وهي الآن تريد أن تتشبه بأهل الحضارة في سلاحها الحديث. فأخذت تقتني الطائرات والدبابات وغيرها. ولكن ذلك لا يجديها شيئاً كثيراً. فالمسألة ليست مسألة سلاح يُقتنى، بل هي فيما وراء ذلك من صناعة وعلم وتطور حضاري.

إن هذا مثل واقعي جئنا به لتوضيح عجز البداوة عن القيام بدورها الذي كانت تقوم به في عهودها القديمة.

بعدما كانت البداوة قديماً تمثل دور الغالب في صراعها مع الحضارة، أصبحت اليوم مغلوبة على أمرها، لا تدري ماذا تصنع. لقد اختفى الخطر الذي كان يهدد الحضارة دائماً تجاه غزو البداوة لها، وحل محله خطر معاكس حيث صار البدو مهددين به في عقر دارهم.

نلاحظ هذا التبدل في معالم المدن التي اخذت تنمو حديثاً في هذه المنطقة. فبعد ما كانت المدن محاطة بالأسوار والأبـراج العالية، وكانت أزقتها ملتوية مغلقة لكي تكون كالمتاهة اثناء الغزو البدوي لها، صارت اليوم مكشوفة ذات شوارع مستقيمة وعريضة، وقد هُدمت الأسوار والأبـراج حولها إلا ما يحافظ عليه منها في سبيل الذكرى.

كانت مشكلة الحضـر قديماً هي كيف يصدون عنهم غزوات البدو. اما الآن فقد اصبحت مشكلتهم كيف يحضّرون البدو وكيف يساعدونهم على تبديل صفاتهم التي غدت لا تلائم حياة الحضارة الجديدة.

أيهما أفضل أخلاقاً؟

تذكر الكتب الدينية في شان قصة هابيل وقابيل انهما قرّبا لله قرباناً، فتقبل الله قربان هابيل الراعي ورفض قربان اخيه الزارع. عند هذا عمد قابيل إلى قتل اخيه حسداً منه. ويقول توينبي إن في هذه القصة إشارة إلى ان اخلاق البداوة افضل واقرب إلى روح الله من اخلاق الحضارة. ولهذا تقبل الله قربان هابيل الراعي دون اخيه.

الظاهر ان توينبي اقتبس هذا الرأي من ابن خلدون. فابن خلدون على الرغم من اعتباره البداوة تجمع بين المحاسن والمساوىء يرى انها بوجه عام اقرب إلى خصال الخير من الحضارة(16). والسؤال الذي يواجهنا هنا هو: إلى اي مدى يصدق هذا الرأي؟

خلاصة راي ابن خلدون في هذا الصدد هو ان هناك امرين في الحضارة يجعلان

أهلها اسفل اخلاقاً من البدو، هما الترف وظلم الحكام. فالترف يؤدي بأصحابه إلى التخلق بالفحشاء والعكوف على الشهوات والإقبال على الدنيا. والظلم يؤدي بهم إلى التخلق بالكذب والمكر والنفاق. اما البدو فإنهم لقلة وجود هذين الأمرين في مجتمعهم لا بد ان يكونوا اسلم فطرة وأفضل اخلاقاً من الحضر.

إن هذا في الواقع تعليل صحيح إلى حد كبير. وحين ندرس البداوة قديماً وحديثاً نجد فيها من صفات الصدق والصراحة والعفة والوفاء والشهامة والكرم ما يندر ان نجد مثله في اهل الحضارات المجاورة. ولكن المشكلة ان هذه الصفات الحسنة ليست إلا جانباً واحداً من القيم البدوية، وهناك الجانب الآخر الذي يتمثل في احترام النهب والتخريب واحتقار العلم والصناعة.

والظاهر ان هذين الجانبين لا يمكن ان ينفصلا. فالبدوي يحترم القوة بجميع مظاهرها. فهو لا يحب ان يكذب أو ينافق أو يغش لأن ذلك في نظره من امارات الضعف ودليل على نقص الرجولة. والبدوي كذلك يفتخر بالقتل والغزو والنهب ويحتقر الصناعة والعمل اليدوي لأن ذلك عنده من دلائل القوة والفروسية. فهذه القيم من كلا جانبيها متماسكة إذ هي تنبع من منبع واحد.فإذا نقص منها جانب نقص الجانب الآخر معه.

راينا سابقاً كيف ان هذه القيم البدوية، بمحاسنها ومساوئها، كانت من اهم عوامل الحركة الاجتماعية في الأزمنة القديمة. فقيم القوة في البداوة تقابلها قيم الإنتاج في الحضارة، كمثل ما يقابل القطب السالب القطب الموجب في الكهرباء. وبتفاعل ذينك النوعين من القيم ظهرت الدول الكبرى التي كانت من اعظم مظاهر التطور البشري في التاريخ القديم، كما اسلفنا.

مما يجدر ذكره أن الحضارة في العصر الحديث قد اتخذت طابعاً يختلف عن طابعها القديم، إثر نمو الديمقراطية فيها. فالحضارة اليوم ليست في حاجة إلى عامل ياتيها من خارجها ليحركها ويؤسس فيها الدولة. إن الديمقراطية الحديثة جعلت الحركة الاجتماعية تنبعث من داخل الحضارة، حيث تظهر بها الأحزاب المتصارعة. وبذلك اخذ التفاعل السياسي والاجتماعي يجري في داخل الحضارة على نمط سلمي، وهو يكاد يخلو من العنف الذي كان يتسم به التفاعل القديم بين البداوة والحضارة.

إن الحركة الاجتماعية الحديثة تعتمد في الغالب على صراع المبادىء والدعايات اكثر مما تعتمد على صراع السيف. وقد كان لانتشار الثقافة بين الناس وتقلص ظل الأمية والجهل عنهم اثر لا يستهان به في هذا التحول الاجتماعي والسياسي. ولذلك نستطيع أن نقول إن راي ابن خلدون في تفضيل أخلاق البدو على اخلاق الحضر لم تبق له الأهمية التي كانت له في الأزمنة القديمة.

إن الظلم الذي كان يعاني منه سكان الحضارة قديماً بدا يختفي تدريجاً. وكذلك اخذ التفاوت في الترف بين طبقات المجتمع يتقلص بحيث اصبح لا يؤدي إلى التفكك الخلقي كما كان يؤدي إليه قديماً.

إن الحضارة الجديدة تحاول نشر معالم الترف بين الناس. وهي لا تسميه ترفاً بل تسميه رفع المستوى المعاشي للناس. وقد اخذ هذا المستوى يرتفع جيلاً بعد جيل حتى اصبح العامل في البلاد الراقية يتمتع بامور من الترف لم يكن يحلم بها كثير من اغنياء الزمان القديم، كالثلاجة والمذياع والتلفاز واجهزة التسخين والتدفئة والطبخ. وسيظل المستوى المعاشي يرتفع في الحضارة يوماً بعد يوم حتى يصير به اغلب الناس "مترفين".

لا يخفى ان هذا التحول الحديث في الحضارة انتج في الناس نمطاً من الأخلاق قد لا يستسيغه القدماء. إنما هو على اي حال ملائم لتطور المجتمع الجديد. فالناس اليوم لا يكترثون لما يفعل الفرد مع نفسه او مع اصحابه ما دام لا يمس حرية الآخرين ومصالحهم.

اصبحت الأخلاق الجديدة قائمة على اساس ان يكون الإنسان مؤدباً مع غيره، نافعاً لهم غير ضار. ولا يهم المجتمع بعد ذلك ان ينغمس الإنسان في ملذاته كما يشتهى. فهذا امر عائد لهه وحده.

حدثني صديق من تجار بغداد انه ذهب ذات مرة إلى عاصمة من عواصم اوربا، وركب في قطار تحت الأرض، فراى فيه مشهداً اثار حنقه. راى فتاة وفتى عاشقين يتعانقان، فاخذ يحملق فيهما ويحوقل. والغريب ان الركاب بدلاً من ان يؤيدوه في حملقته وحوقلته، اخذوا ينظرون إله شزراً. إنهم يعدوه غير مؤدب، بينما هو يعد العاشقين غير مؤدبين.

إنه ينظر إليهما بالمنظار القديم، وهم ينظرون إليه بالمنظار الحديث. وشتان بين هذين المنظارين!

مجتمعنا والقيم البدوية:

إن الدور الطويل الذي قامت به البداوة في مجتمعنا منذ أقدم الأزمان لا يمكن أن يختفي دون أن يترك اثره في أخلاقنا وفي نظرتنا الى الأمور.

لعلني لا اغالي إذا قلت إن مجتمعنا الراهن هو من أكثر المجتمعات في العالم تاثراً بالقيم البدوية في محاسنها ومساوئها. ولعل المساوىء البدوية أوضح أثراً فيه من المحاسن.

لاحظت هذا في المجتمع العراقي، وهو المجتمع الذي نشأت فيه وأولعت بدراسته منذ زمن غير قصير. فقد وجدت أن العشائر الريفية، وهي التي تؤلف نسبة ستين بالمئة من سكان العراق تقريباً، لا تزال تسلك في الحياة مسلكاً يقارب مسلك اجدادها من بدو الصحراء. فلديها قيم العصبية والمشيخة والضيافة والدخالة والثار وقتل المراة غسلاً للعار وما اشبه.

مما يلفت النظر ان هذه العشائر فقدت بعض محاسن البداوة كالصدق والأمانة والوفاء والإباء، لكنها لم تفقد المساوىء. والظاهر أن الحكم العثماني الذي استمر في العراق ما يناهز الأربعة قرون كان له ضلع كبير في ذلك. فقد كان الحكم ضعيفاً لا يستطيع ان يحافظ على ارواح الناس واموالهم، ولكنه كان من الجانب الآخر خبيثاً قاسياً يركز جهده على جباية الضرائب ويقاتل الممتنعين عن دفعها. فاضطر الناس من جراء ذلك إلى التمسك بقيم العصبية والثار والغزو وغيرها في سبيل المحافظة على أرواحهم وأموالهم، واضطروا كذلك إلى التخلق بصفات الكذب والمراوغة والمماطلة لكي يدرأوا بها تعسف موظفي الحكومة وجباتها.

في الوقت الذي نرى فيه العشائر العراقية تتقاتل ويغزو بعضها بعضاً وتشعر بالعزة المتطرفة تجاه من يريد انتهاك حرمتها وعصبيتها، نراها تتخذ إزاء الحكومة موقف الذل والمجاملة الزائدة. يمكن القول إن الفرد العشائري أصبح ذا شخصيتين. فهو أبيّ باسل يشعر بكرامته عندما يلتقي بأمثاله من ابناء العشائر. ونراه عند ذلك من أكثر الناس حمية وحرصاً على اخذ الثار. إنما هو لا يكاد يلمح جباة الحكومة او

جلاوزتها قادمين عليه حتى يتقمص شخصية أخرى حيث يمسي بها خنوعاً يتحمل الصفعات والإهانات دون أن يحقد أو يثور إلا نادراً.

إن هذا الذي رأيناه في الريف العراقي قد ينطبق على كثير من المناطق في البلاد العربية الأخرى التي مرت بمثل الظروف التي مر بها العراق في العهد العثماني.

صراع القيم:

شهد المجتمع العربي نوعاً من صراع القيم إبان ظهور الإسلام فيه. فقد شجب الإسلام كثيراً من القيم البدوية كالعصبية والثأر والغزو والقتل بغير حق. وظل المجتمع العربي يعاني الصراع بين قيم الإسلام وقيم البداوة زمناً طويلاً[17].

وفي العصر الحديث ظهر في المجتمع العربي صراع في القيم من نوع آخر. فهناك القيم البدوية متغلغلة في اعماق النفوس من جهة، وهناك من الجهة الأخرى قيم مضادة جاءت بها الحضارة الجديدة.

إن هذا الصراع قد لا يحس به الريفيون بوضوح إذ ان الحضارة الجديدة لم تصل إليهم او تؤثر في نفوسهم تاثيراً كبيراً. ولكن الصراع واضح في المناطق التي بدات تتخذ سبيل الحضارة الجديدة في عاداتها وافكارها.

وهناك نجد الفرد احياناً يتقمص مظاهر الحضارة ولكنه مع ذلك لا يستطيع ان يتخلص من بعض بقايا القيم البدوية المتغلغلة في اغوار عقله الباطن.

فالمتعلم مثلاً قد ينادي احياناً بتحرير المراة وبالدعوة إلى مساواتها مع الرجل، وهو يكتب في ذلك المقالات ويلقي الخطب. ولكنه قد يغضب كل الغضب عندما يقال عنه إنه ضعيف يشاور المراة في اموره، او إنه كالمراة لا يرد الصفعة بعشرة امثالها. والموظف في دائرة حكومية يدرك ان المواطنين كلهم في نظر القانون سواء، بيد انه لا يستطيع ان يساوي بينهم فعلاًعند مراجعتهم إياه في معاملة. إنه مضطر ان يفضل جيرانه وابناء حيه وعشيرته على غيرهم. وهو يخشى أن يساوي بينهم فيتهمه الناس بأنه رجل "مخنث" غير جدير بفخار آبائه.

وعندما يهرب مجرم من القانون ويلجأ إلى دار يختفي فيه، قد ينسى أهل البيت خطر هذا المجرم على سلامة المجتمع. إنه صار "دخيلاً" عندهم، والدخيل مصون

على أي حال. وهم لذلك قد يعمدون إلى التستر عليه، من حيث يضللون الباحثين عنه من رجال الشرطة والقانون. وإذا أخبر الحكومة عنه احدهم اعتبروه "جاسوساً" خائناً.

العصبية في المدن العراقية:

قلت إني أولعت بدراسة المجتمع العراقي منذ زمن غير قصير(18). وارى من المناسب هنا ان اتحدث قليلاً عن العصبية في المدن العراقية إذ اجد فيها نموذجاً لما يجر في المجتمع العربي عموماً من صراع بين قيم البداوة والحضارة.

كانت المدن العراقية في العهد العثماني معرضة لغزو العشائر وخطر اللصوص دون ان تجد في الحكومة ما يحميها منهما. ولهذا اضطر اهل المدن ان يلتجاوا إلى نظام العصبية لكي يحافظوا بها على ارواحهم واموالهم. ومن هنا اصبح اهل كل حيّ في المدينة العراقية يعدون انفسهم كانهم عشيرة قائمة بذاتها، حيث تكون لهم ثاراتهم ومفاخرهم ومشايخهم ومغاويرهم، كما هو الحال في العشائر الريفية. وليس من النادر ان ينشب القتال بين مغاوير الأحياء من جراء حدث تافه، كان، تشتم إمراة اخرى او يجرح طفل زميلاً له في اللعب. ثم تاتي كلمة من هنا وكلمة من هناك، فتثور العصبية ويسقط الجرحى والقتلى.

مما يجدر ذكره ان ابناء الأحياء المختلفة من المدينة الواحدة ينسون عصبيتهم المحلية عندما يلتقون مع ابناء مدن اخرى في موسم عام، كما يحدث عادة اثناء زيارة الحسين في كربلاء في العشرين من شهر صفر. وهناك تظهر العصبية البلدية بدلاً من العصبية المحلية، تبعاً للمبدا البدوي القائل: "انا واخي على ابن عمي وأنا وابن عمي على الغريب"(19).

يمكن القول إن النزعة الطائفية المستفحلة في العراق بين الشيعة واهل السنة قد اتخذت طابع العصبية القبلية. فاهل المدن المختلفة من الطائفة الواحدة قد ينسون عصبيتهم المحلية والبلدية في نزاعهم العام مع الطائفة الأخرى، ويتخذون بدلاً عنهما عصبية من نطاق اوسع.

لعلني لا أعد الصواب إذا قلت إن النزاع الحزبي الذي حدث في العراق إثر ثورة 14

تموز كان غير خال من بعض آثار تلك العصبيات المحلية والبلدية والطائفية، على وجه من الوجوه.

يسمى الحي في لهجة أهل العراق بـ "المحلة" أو "الطرف". ولهذا كثيراً ما نسمع بين أهل المدن العراقية نداء "ابن محلتي" و"ابن طرفي". والمفروض في المنادى أن يكون عند حسن ظن الناس به، فيشمر عن أذياله ويندفع في الغوث إلى أبعد الحدود. والناس يتحدثون عن خلق النجدة الذي تحلى به هذا "المغوار" حتى ولو كان لصاً او مجرماً سفاكاً.

إن اللص السفاك قد يكون محترماً في محلته، إذ هو لا يسطو على بيت إلا خارج محلته، ولا يقتل إلى الغرباء عنها. أما مع ابناء محلته فهو من أشد الناس نخوة وشهامة وتضحية.

أعرف رجلاً مسناً من ابناء الجيل الماضي، وطالما جلست إليه استمع إلى ما يحدثني به عن ذكريات الأمجاد الغابرة. إنه ينظر إلى الشبان المائعين الذين يمرون امامه فيطلق الحسرة تلو الحسرة على تلك الأيام المجيدة التي كان الشاب فيها رجلاً بمعنى الكلمة، وليس هو كشبان هذه الأيام الذين لا يستطيعون أن يذبحوا دجاجة، بل كل همهم أن يحلقوا شواربهم ويمشطوا شعرهم ثم يتغنجون كالنساء.

روى لي عن رجال ذلك الزمان أن جماعة منهم سطوا ذات ليلة على دار وأخذوا يجمعون منه الأواني وبعض الأثاث. فأحست بهم أم البيت وهي خائفة فأيقظت ولدها الصبي قائلة له: "قم ساعد أخوالك على حمل متاعهم". وسمع رئيس اللصوص قولها فأمرهم بترك ما سرقوا، باعتبار انهم صاروا إخوة لأم البيت وأخولاً لولدها، وليس من الجائز في شرعة الرجولة والنجدة ان ينهب الإنسان أخته وأبناء أخته. "هكذا كانت أخلاق الرجال في تلك الأيام".

إن العصبية في المدن العراقية تنشأ في الإنسان منذ طفولته الباكرة. فالطفل لا يكاد يفتح عينه للحياة حتى يرى نفسه عضواً في جماعة مكونة من ابناء جيرانه او محلته. وتدور معظم القيم في تلك الجماعة حول مفهوم "السبع والمخنث". ولا بد

للطفل من أن يبدي شجاعته وقوته عند الخصام لكي يستحق لقب "السبع"، وإلا فهو "مخنث" لا نفع فيه.

وينشب الخصام في أكثر الأحيان بين أطفال المحلات المتجاورة، وقد يحدث بينهم من الثارات والأحقاد في هذا السبيل ما يحدث بين الرجال الكبار قليلاً أو كثيراً ويلهج الأطفال في جلساتهم الزقاقية بذكرى المعارك التي خاضوها والانتصارات التي كسبوها ضد خصومهم.

وقد يشن الأطفال حملات على البساتين، لينهبوا منها الفاكهة. وقد يتلذذ الطفل بما ينهب من الفاكهة أكثر مما يتلذذ بما هو موجود منها في بيته. فالمسألة ليست مسألة اكل فقط، إنما هي فوق ذلك دليل على الشجاعة والقدرة على الغزو والاستحواذ.

ومن أفظع المعايب في الطفل "السبع" أن يصاحب البنات أو يلعب معهن. فذلك أمر يشين "رجولته". هناك مثل دارج بين الأطفال يرمز إلى حقارة الطفل الذي يلعب مع البنات هو: "احمد معكن يا بنات". والطفل الذي تنسب إليه هذه التهمة قد يحلف بأغلظ الأيمان ليبرهن بها على أنه بريء منها كل البراءة "والله العظيم".

لا حاجة بنا إلى تبيان أثر هذه القيم في شخصية الطفل بعد أن يكبر ويبلغ مبلغ الرجال. إنه عند ذاك قد يصبح "افندياً" متعلماً، وقد ينال منصباً رفيعاً في الدولة، ولكنه لا يستطيع مع ذلك أن يتلخص من اثر تلك القيم الكامنة في أعماق نفسه.

العصبية عند ابن خلدون:

أشرنا في فصل سابق إلى رأي الأستاذ ساطع الحصري القائل بأن موضوع العصبية هو محور النظرية الخلدونية. وكذلك أشرنا إلى رأي آخر مخالف له هو رأي الدكتور طه حسين القائل بأن موضوع الدولة هو محور تلك النظرية. وقد قلت في حينه إني أخالف هذين الرأيين معاً حيث كان من رأيي أن محور النظرية الخلدونية يدور حول المقارنة بين البداوة والحضارة وما يجري بينهما من صراع وتفاعل.

ولي أن أقول الآن في ضوء هذا الفصل إن كلا الموضوعين، العصبية والدولة، له أهميته في النظرية الخلدونية. ولعل من الجائز أن أقول بأن موضوع العصبية كان محور القيم البدوية في تلك النظرية، بينما كان موضوع الدولة محور القيم الحضرية فيها.

يرى ابن خلدون أن العصبية تكون في أوج قوتها وأوضح معالمها لدى البدو من أهل الأباعر. فهؤلاء متوغلون عادة في حياة الصحراء وهم لذلك بعيدون عن تأثير الحضارة وما فيها من ظلم وترف. أما الدولة فهي لا تظهر إلا في الحضارة، وهي طبعاً من أهم العوامل فيما يحدث هناك من ظلم وترف. ولكن النزعة الواقعية عند ابن خلدون جعلته لا يقف عند هذا الحد في التصنيف الثنائي الذي لا وسط فيه.

يقول ابن خلدون إن العصبية قد تظهر في المدن أحياناً، وذلك عند تقلص ظل الدولة القوية عنها. وكذلك قد تظهر بعض بوادر الدولة في البادية عند تجمع العصبيات المختلفة تحت مشيخة واحدة قوية[21].

عقد ابن خلدون فصلاً في مقدمته عنوانه: "في وجود العصبية في الأمصار وتغلب بعضهم على بعض"، جاء فيه ما يلي:

"من البين ان الإلتحام والاتصال موجود في طباع البشر، وإن لم يكونوا اهل نسب واحد، إلا أنه كما قدمناه أضعف مما يكون في النسب، وانه تحصل به العصبية بعضاً مما تحصل بالنسب. وأهل الأمصار كثير منهم ملتحمون بالصهر، يجذب بعضهم بعضاً إلى ان يكونوا لُحماً لُحماً وقرابة قرابة، وتجد بينهم من العداوة والصداقة ما يكون بين القبائل والعشائر مثله، فيفترقون شيعاً وعصائب. فإذا نزل الهرم بالدولة وتقلص ظل الدولة عن القاصية، إحتاج أهل أمصارها إلى القيام على امرهم، والنظر في حماية بلدهم، ورجعوا إلى الشورى وتميز العلية عن السفلة. والنفوس بطباعها متطاولة إلى الغلب والرئاسة، فتطمح المشيخة، لخلاء الجو من السلطان والدولة القاهرة، إلى الاستبداد، وينازع كل صاحبه، ويستوصلون بالأتباع من الموالي والشيع والأحلاف، ويبذلون ما في أيديهم للأوغاد والأوشاب، فيعصوصب كل لصاحبه، ويتعين الغلب لبعضهم، فيعطف على أكفائه ليقص من أعنتهم ويتبعهم بالقتل أو التغريب حتى يخضد منهم الشوكات النافذة، ويقلم الأظفال الخادشة، ويستبد بمصره اجمع. ويرى انه قد

استحدث ملكاً يورثه عقبه، فيحدث في ذلك الملك الأصغر ما يحدث في الملك الأكبر من عوارض الجدة والهرم..." [22].

حين نقرا هذا الكلام في مقدمة ابن خلدون نكاد نشعر كأنه كان يتحدث عن أحوال المدينة العراقية في العهد العثماني، أو اية مدينة أخرى من المدن العربية التي مرت بظروف مشابهة. والظاهر أن المدن المغربية في ايام ابن خلدون لم تكن تختلف في احوالها الاجتماعية عن غيرها من المدن العربية عندما يتقلص عنها ظل الدولة القوية، إذ هي تلجأ إذ ذاك إلى نظام العصبية لتقوم به على أمرها الذي عجزت الدولة عن القيام به.

هنا يجب أن ننتبه إلى نقطة اجتماعية غفل عنها كثير من الباحثين عند المقارنة بين المجتمع العربي والمجتمع الأوربي في القرون الوسطى. فقد حدث في اوربا إثر سقوط روما أن وجد الناس انفسهم مضطرين إلى اتخاذ وسيلة يحمون بها انفسهم بعد تقلص ظل الدولة القوية عنهم. وكانت الوسيلة المتاحة لهم حينذاك هي نظام الاقطاع. ومن هنا راينا الناس هنالك يعيشون حول قلاع النبلاء يحتمون بها وبفرسانها على ان يقدموا لرب القلعة قسطاً من حريتهم وإنتاجهم جزاء ذلك.

والمشكلة التي تواجهنا هنا: لماذا لم يلجأ العرب إلى نظام الاقطاع عند تقلص ظل الدولة القوية عنهم كما فعل الأوربيون؟ اعتقد اننا لا نستيطع أن نحل هذه المشكلة قبل أن ندرك الفرق بين طابع المجتمع العربي والمجتمع الأوربي.

لا ننكر أن شيئاً من مظاهر الاقطاع اخذ ينمو في بعض البلاد العربية، هنا وهناك، وقد شهدنا بعض القلاع الاقطاعية تظهر في بعض الأنحاء النائية منها. ولكن هذه المظاهر الاقطاعية لم تتبلور ويتسع نطاقها على منوال ما حدث في أوربا التي كاد نظام الاقطاع فيها أن يكون عاماً شاملاً.

يمكن القول إن القيم البدوية المتغلغلة في أعماق النفسية العربية قد منعتهم من أن يرضخوا لنظام الاقطاع الذي يفقد الفرد فيه قسطاً كبيراً من حريته جزاء حماية رب القلعة له. إنهم لجاوا بدلاً من ذلك إلى نظام العصبية حيث يكون الشيخ فيه رئيساً متبوعاً لا سيداً مسيطراً. وهذا أمر قد اعتاد العرب عليه من قديم الزمان. إن العزة البدوية اقرب إلى روح العصبية منها إلى روح الاقطاع.

يحاول بعض الباحثين دراسة تاريخ المجتمع العربي في عصوره المتأخرة في ضوء دراستهم لتاريخ المجتمع الأوربي في القرون الوسطى. ولهذا رأيناهم يصورون تطور المجتمع العربي كأنه مر بنفس المراحل التي مر بها المجتمع الأوربي، كمرحلة الرق ثم الاقطاع ثم الرأسمالية.

ظهر هذا الرأي المغلوط لدى بعض الباحثين في العراق مؤخراً، حيث هم يظنون أن العراق يتحول الآن من نظام الاقطاع إلى نظام الرأسمالية. وكأنهم يرون ان العشائر العراقية كانت في العهد العثماني تعيش في ظل الاقطاع.

الواقع أن العشائر العراقية لم تعرف الاقطاع إلا منذ 1930 تقريباً، وذلك بعد أن قويت سيطرة الحكومة على العشائر وشُرع بمسح الأراضي الزراعية وتسجيلها باسم الشيوخ. عند هذا شعر الشيخ بانه قادر أن يعتمد على الحكومة وان يستغل أفراد عشيرته في سبيل مصلحته وملذاته الخاصة. ومن هنا راينا بعض الشيوخ يتركون قراهم ويسكنون في بغداد حيث يقضون نهارهم في التزلف إلى الحكام، ويقضون ليلهم في احضان الراقصات والعاهرات.

لكن هذا لم يحدث بغتة واحدة. فقد بقي الكثيرون من الشيوخ يحملون بعض بقايا العصبية القديمة تجاه ابناء عشيرتهم. وبقيت دواوينهم عامرة بالضيوف، يمر عليهم ساقي القهوة بين كل فترة واخرى، وتتكدس بين أيديهم أكوام اللحم والرز في أوقات الغداء والعشاء.

الخلاصة:

خلاصة ما اردت قوله في هذا الفصل هو اننا في حاجة إلى علم اجتماع خاص بنا يستمد إطاره من تراثنا الاجتماعي ويستند على دراسة واقعنا.

لست بهذا انتقص من قيمة علم الاجتماع الحديث، أو استهين باهميته في دراسة مجتمعنا. إنما يجب ان لا نكون فيه مقلدين حيث ناخذ بكل ما جاء به من نظريات ومفاهيم ثم نحاول تطبيقها على مجتمعنا، بغض النظر عن الفروق بينه وبين المجتمع الذي نشأ فيه علم الاجتماع الحديث.

إن علم الاجتماع الخلدوني، على الرغم من عيوبه الكثيرة، اقرب إلى فهم

مجتمعنا من أي علم إجتماع آخر. فهو قد نشأ في أكناف المجتمع العربي واستمد إطاره من واقع هذا المجتمع ومن تاريخه.

قد يقول قائل: إننا نريد أن نغيّر وضع مجتمعنا الراهن ونقيمه على أساس حضاري جديد، فلماذا إذن نحاول دراسته؟

نعم، إننا نريد تغيير مجتمعنا أو إصلاحه. ولكن ذلك لا يتم من غير أن نفحص علته فحصاً واقعياً لكي نصف له العلاج الملائم. إن الطبيب لا يستطيع أن يصف الدواء إلا بعد أن يفحص الداء. وهذا هو ما ينبغي أن يفعله المصلح الاجتماعي. فلقد سئمنا من حذلقات أولئك المصلحين "الطوبائيين" الذين يصفون الدواء قبل فحص الداء.

نحن لا ننكر أهمية الأفكار "الطوبائية" في تنبيه الأذهان وتحريك المجتمع. ولكننا يجب أن لا نحلّق بها في أجواء عالية بعيدة عن واقع الحياة. إن المصلحين العظام الذين غيروا مجرى التاريخ في الماضي، ولا يزالون يغيرونه حتى يومنا هذا، يمكن اعتبارهم "طوبائيين" من بعض الوجوه، حيث هم يطمحون إلى وضع أسمى من وضعهم الراهن. إنما هم لا يحلقون في نزعتهم "الطوبائية" تحليقاً بعيداً[23]. فهم لا يبدأون بحركاتهم الإصلاحية إلا بعد فهم عميق لواقعهم الاجتماعي. وهذا كان من عوامل نجاحهم في الغالب. اما أولئك الذين لا يعرفون سوى "البرج العاجي" يجلسون فيه ليتأملوا في الحياة من فوق، فهم لا ينتجون في دنياهم سوى الحذلقة الفارغة.

كان ابن خلدون ثائراً على هذه "الطوبائية العاجية" . ولكنه، كما أسلفنا، أفرط في ثورته تلك حتى أصبح بها يدعو إلى الرضوخ للواقع الاجتماعي قولاً وفعلاً. والجدير بنا الآن أن نقتبس منه ثورته الفكرية من حيث نرفض شجبه للثورة الاجتماعية.

من المقترحات التي قدمها مهرجان ابن خلدون في جلسته الختامية، هو إنشاء كرسي دائم لدراسة ابن خلدون في مختلف الجامعات العربية. وهذا اقتراح مهم جداً، وقمين أن تتبناه جامعة الدول العربية وتتحمس له.

لقد آن الأوان لكي نرجع إلى الأساس الذي وضعه ابن خلدون لعلم الاجتماع

والذي أهملناه طويلاً، فنزيل عنه تراب الزمن، ونلقحه بما ظهر مؤخراً من نظريات ومفاهيم اجتماعية جديدة. وبهذا قد نتمكن من بناء علم اجتماع خاص بنا يلائم المجتمع الذي نعيش فيه.

إلى هذا تطمح اليوم أبصارنا.

هوامش الفصل الثالث عشر

(1) كتب هذا الفصل من وحي المناقشات والبحوث التي ألقيت في مهرجان ابن خلدون الذي أقامه المركز القوي للبحوث الاجتماعية والجنائية في القاهرة في الأسبوع الأول من شهر كانون الثاني عام 1962 .

(2) كانت هذه القضايا موضوع الأطروحة التي قدمها كاتب هذه السطور إلى جامعة تكساس الأمريكية للحصول على شهادة الدكتوراة في علم الاجتماع عام 1950 .

(3) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 454 .

(4) انظر المحاضرة العامة التي ألقاها كاتب هذه السطور في جامعة بيروت الأمريكية بدعوة من هيئة الدراسات العربية فيها. وقد نشرت المحاضرة في مجلة "الأبحاث" بعددها الصادر في حزيران 1958 .

(5) مقدمة ابن خلدون ، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 455 .

(6) المصدر السابق ، ص 456 .

(7) Arnold Toynbee, A Study of History, Vol. I.

(8) Barnes, Introduction to The History of Sociology.

(9) Openheimer, The State.

(10) مقدمة ابن خلدون ، (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 439 .

(11) المصدر السابق، ص 909 .

(12) المصدر السابق، ص 909 - 910 .

(13) المصدر السابق، ص 910 .

(14) المصدر السابق، ص 437 - 438 .

(15) المصدر السابق ، ص 447 - 448 .

(16) المصدر السابق، ص 414 - 418 .

(17) أحمد أمين، فجر الاسلام، (القاهرة 1950)، ص 78 - 83 .

(18) لي كتاب جاهز للطبع حول طبيعة المجتمع العراقي،ولعلي أتمكن من طبعه في وقت قريب إن شاء الله.

(19) حدث مثلاً في عام 1930 معركة دموية في كربلاء بين أهل النجف وأهل الكاظمية، فسقط قتيل واحد وبضعة جرحى. ولا تزال ذكرى المعركة باقية في أذهان الناس حتى يومنا هذا. ولعل أهل القتيل غير قادرين أن ينسوا ثأرهم القديم.

(20) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 439 - 440 .

(21)المصدر السابق، ص 885 - 886 .

(22)نقصد هنا بالنزعة "الطوبائية" غير ما يقصده بعض الكتاب المعاصرين. إننا نعني بها شيئاً شبيهاً بما جاء به مانهايم في كتاب المعروف (Utopia & Ideology) وهو الدعوة إلى تغير الواقع الاجتماعي.

الفهارس

الأعلام

الكتب والمراجع

الفرق والقبائل والجماعات

الأماكن والبلدان



الأعلام

(ب)

(ت)

(ث)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

الكتب والمراجع العربية

الفرق والقبائل والجماعات

الأماكن والبلدان

هذا الكتاب

يعد من الكتب القيمة والفنية بمضمونها الفكري .

يطرح الكاتب الكبير الدكتور علي الوردي آراء ومفاهيم أهم المدارس الفكرية التي تأثر بها المفكر الكبير ابن خلدون ، وبالتالي يناقش الفكر الخلدوني من خلال استعراضه وفهمه للحياة وتطورها .

ان الكتاب يغني القارىء الكريم عن مطالعة عدد كبير من الكتب والمصادر وهو أقرب ان يكون الجامع الشامل .

لقد عودنا الدكتور علي الوردي على طرح المسائل الاجتماعية والتاريخية والفكرية في عالمنا العربي بأسلوب قل ما نجد له نظير بموضوعيته .

الناشر

صمم الغلاف: محمد تقي مرتضى

Price:



هاتف 865126 ـ ص . ب 13/5261 ـ بيروت .